أثر النحاة
فى البحث البلاغى

دكتور عبد القادر حسين
أستاذ ورئيس قسم البلاغة والنقد
جامعة الأزهر

دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع
القاهرة

الكتاب : أثر النحاة في البحث البلاغي
المؤلف : د / عبد القادر حسين
تاريخ النشر : ١٩٩٨
رقم الإيداع : ٥٨٨٣ / ٩٨
الترقيم الدولي : I.S.B.N 977-215-332-7

الناشر : دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع
شركة ذات مسئولية محدودة

الإدارة والمطابع : ١٢ شارع نوبار لاظوغلي (القاهرة)
ت : ٣٥٤٢٠٧٩ فاكس ٣٥٥١٣٢٤

التوزيع : دار غريب ١، ٢ شارع كامل صدقي الفجالة - القاهرة
ت : ٥٩٠٢١٠٧ - ٥٩١٧٩٥٩

إدارة التسويق والمعرض الدائم : ١٢٨ شارع مصطفى النحاس مدينة نصر - الدور الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

موضوع هذه الرسالة «أثر النحاة في البحث البلاغي حتى نهاية القرن الخامس الهجري» موضوع جديد، وحقل بكر لم يرتده أحد من قبل. وقد تعترى الدهشة المهتمين بالدراسات البلاغية حين يجدون المكتبة البلاغية قد خلت من هذا البحث، لأنه يسد ثغرة كبيرة فى نشأة البلاغة وتطورها. والنحاة هم أصحاب الفضل الأول فى نشأة البلاغة على الرغم من أنها كانت فى البداية نظرات متناثرة هنا وهناك ضمن مباحثهم النحوية، ثم اتيح لمن أعقبهم أن يصوغ من هذه النظرات العابرة قواعد بلاغية ذات صبغة علمية، وقد رسخ فى أذهان الباحثين عن نشأة البلاغة وتطورها أن أبا عبيدة هو أول من تناول البلاغة بالحديث، ولعل الذى أغراهم بهذه المجازفة فى القول مصنفه «مجاز القرآن» الذى يحمل عنوانا بلاغياً صرفاً، ومن ثم أغفلت كوكبة الباحثين الحديث عن الفترة التى سبقت أبا عبيدة، ولم يتناولوا بالبحث آراء الخليل البلاغية. ولم يضمنوها أبحاثهم. وقريب من ذلك، تلك النظرة التى ألقاها الباحثون على كتاب سيبويه، فلم ينظروا إليه نظرة جدية تتفق مع قيمته البلاغية، وأثره فى نشأة هذا العلم. وقد كان الباحثون تجاه سيبويه فريقين: الفريق الأول كان من المهتمين بالدراسات البلاغية، فنظر إلى سيبويه من خلال كتب عبد القاهر فحسب عندما يشير إليه فى بعض المواضع من دلائل الإعجاز، ويرون فى هذه الإشارة أثرا من آثار سيبويه فى البلاغة بصفة عامة، وفى عبد القاهر بصفة خاصة، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء النظر والفحص فى كتاب سيبويه، واستنباط ما نثر فيه من لمحات بلاغية عابرة حيناً، ومركزة أحياناً، فظل الكتاب لوقتنا هذا غابة مجهولة، وسراً مغلقاً لكثير من الدارسين الذين يتوقون لاجتلاء معانيه، وكشف اللثام عما فيه من نظرات ثاقبة لها أثرها الكبير

فى بناء صرح البلاغة العربية، فكان لزاماً على من يتصدى لهذا العلم أن يعرض لجذوره الضاربة فى أعماق التاريخ، لكى يصبح البحث مجدياً، والنتائج دقيقة. والفريق الآخر كان من المهتمين بالدراسات النحوية، فبحث كتاب سيبويه بحثاً دقيقاً، لاستنباط ما يحلو له من قواعد فى النحو والتصريف واللغة، دون أن يمس آراءه البلاغية إلا مساً خفيفاً، وبالتالى لم يضع بين أيدينا آراء سيبويه البلاغية جملة - ومن اجل هذا كان بحث سيبويه حتى الآن كرجل بلاغى يعد بحثاً قاصراً وغير شامل، وظل سيبويه كما هو مفتقراً إلى دراسة جادة مستفيضة تنفض عن آرائه البلاغية ما علق بها من ركام العلوم الأخرى التى غلبت عليها، وأخفتها عن العيون طيلة هذه القرون.

ودراسة البلاغة فى القرن الثانى الهجرى على يدى الخليل (ت ١٧٥ هـ) وسيبويه (ت ١٨٠ هـ) تعد جوهرية وضرورية، نظراً لأن علم البلاغة - شأنه شأن العلوم الأخرى - يتطور من قرن إلى قرن، ومعرفة البداية شيء لا مناص منه حتى يكون بيان التطور معتمداً على أساس سوى.

وثمة شخصيات نحوية أخرى كان لها أثرها الباهر فى تعميق البلاغة، والكشف عن دقائقها، وبيان أسرارها لم يتناولها أحد من قبل، ولم يحطها دارسو البلاغة بالعناية، وهى أشد ما تكون حاجة إلى الدراسة والبحث كشخصية ابن جنى، وإبراز فضله على البلاغة، والسير بها نحو النضج والاكتمال. ومن هنا كان للنحاة أثرهم وخطرهم فى تاريخ البلاغة، والمكتبة البلاغية فى مسيس الحاجة إلى الوقوف على هذا الأثر.

- حقيقة بعض هذه الشخصيات النحوية، كالفراء (ت ٢٠٧ هـ) وابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) والمبرد (ت ٢٨٥ هـ) والرمانى (ت ٢٨٦ هـ)، قد تناولها بعض الباحثين من قبل باعتبار ما تركته لنا هذه الشخصيات من دراسات قرآنية تتخللها مباحث بلاغية، ورغم ما أسداه الباحثون فى هذه الدراسات القرآنية من فضل عظيم للبلاغة، إلا أن بعض المصادر الرئيسية التى تركتها هذه الشخصيات لم تكن تتعرض للدراسات القرآنية كتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الذى يزخر بالآراء البلاغية الناضجة، وكتابى البلاغة، والمقتضب للمبرد، وغير ذلك من مصنفات

تركها علماء النحو فى القرون الخمسة الأولى، فلم يعرض لها الباحثون، نظراً لأنها لا تتعلق بمباحثهم من جهة، أو لعدم توافرها وقتئذ من جهة أخرى، ومن ثم كانت هذه الشخصيات تفتقر إلى مزيد من الدراسة لاستيعاب آرائهم البلاغية جملة، وبيان ما خلفته من آثار حقيقية فى تكوين البلاغة عن المتأخرين.

وصعوبة هذا البحث ترجع إلى أنه يجمع بين طائفتين كبيرتين تقوم عليهما دعامة لغة العرب بكمالها وفنها، ونعنى بهما: علماء النحو وعلماء البلاغة، وتداخل آرائهما فى هذين العلمين، ومن يمارس البلاغة وعلومها يقر فى نفسه أن البلاغة صنعة لا يتأتى تحصيلها فى وقت يسير، فقد ينفد العمر، ولا يبلغ المرء منها إلا النزر اليسير، لأنها بحر مترامى الأطراف ولا يسبر أغواره إلا من وهب المقدرة على ذلك، وكما أن دراسة البلاغة لها أهميتها القصوى للوقوف على دلائل الإعجاز وبيان أسراره، فإن دراسة النحو لا تقل أهمية عن دراسة البلاغة، إذ لو سقط علم النحو لسقط فهم القرآن، وحديث الرسول، وبذلك يتسرب الطعن إلى حقيقة الإسلام، والعربية بأطرافها كافة هى المرجع فى صيانة القرآن، والسبيل إلى فهمه.

وصعوبة البحث لا تقف عن حدود الجمع بين طائفة علماء البلاغة، وعلماء النحو؛ بل تمتد هذه الصعوبة إلى الفترة الزمنية المحددة بالقرون الخمسة الأولى من الهجرة، حيث كانت الثقافة العربية ممتزجة أشد الامتزاج، فالمصنف الواحد لا يعالج علماً محدداً، وإنما هو موسوعة كاملة، تشمل ألوان الثقافة العربية كلها من أدب ولغة، وبلاغة وتفسير، ونحو وتصريف، فتعطى صورة كاملة لفن القول، ودقة التعبير؛ لأن الفصل بين العلوم لم يكن المرمى الذى يهدف إليه العلماء فى هذه الفترة المضيئة، المشتملة على عيون كل فن، وروائع كل لون.

ولذلك فإن الثقافة العربية فى هذه الفترة التى نتناولها بالبحث كانت فى أول دورها من حيث الترتيب والتبويب، فليس للبلاغة كتب خاصة، وإنما هى آراء مبعثرة منثورة هنا وهناك فى كتب النحو والتفسير واللغة، فنحو وصرف، بجانب بلاغة، بجانب كلام فى إعجاز القرآن، بجانب آراء لغوية ونقدية، كل ذلك نلحظه بوضوح بين دفتى كتاب واحد، فاستلزم ذلك منى الاطلاع على مصادر متنوعة تشمل النحو واللغة والأدب، والتفسير، والبلاغة وهى كتب قيمة، وضعت بأيدى

علماء أجلاء عاشوا هذه الفترة الخصبة التى وقف عندها التراث العربى، وصارت زاداً لمن جاء بعدهم من علماء، ومعيناً لا ينضب لما وضع من مصنفات. فكنت أرجع إلى هذه المصادر نفسها، وأسعى إليها سعياً حثيثاً، فهى النبع الصافى، والمنجم الزاخر بأنفس الكنوز والخامات التي تكشف لنا كيف كان هؤلاء العلماء يصورون آراءهم بأقلامهم، ويحتجون لها، وينافحون عنها، ولاشك أن هذه الأصول التى ألفت فى القرون الخمسة الأولى هى المصادر الأصيلة لثقافتنا العربية والإسلامية.

وكثيرا ما كنت أرجع إلى المخطوطات التى تركتها لنا شخصيات البحث، بالإضافة إلى مراجعة الرسائل العلمية التى تمت بصلة إلى هذا البحث من قريب أو بعيد حتى انتهى إلى نتائج مفيدة؛ يخرج البحث فى صورة جديدة، متوخياً فى معالجته سهولة الأسلوب، وإيضاح الفكرة، وتحديد الغاية.

وقد رأيت أن دراسة أى عمل من الأعمال - علميا كان أو فنياً - يجب أن يعتمد على نظرتين: نظرة إلى العمل نفسه، على أساس أنه وحدة قائمة بذاتها، ونظرة إليه على أساس أنه جزء من التاريخ العام، والنظرة الأولى تقتضينا أن نقوم بدراسة آراء الشخصية النحوية البلاغية دراسة تحليلية، لنعرف العناصر التى تتألف منها هذه الآراء. كما تقتضينا النظرة الثانية، أن نقوم بدراسة الآراء دراسة تركيبية، كي نعرف مكانها فى الإطار العام الذى يضم نتاج عصر الشخصية وما قبلها من عصور وأثرها فى تكوين آراء الشخصيات التى أعقبتها فى القرون التالية.

وليس بحثى هذا غير محاولة لرسم ملامح بارزة، لموضوع ضخم، يمكن أن يعد تاريخاً للتقعيد البلاغي منذ طفولته فى عصوره الأولى من الجاهلية حتى نضجه فى القرنين الرابع والخامس الهجريين، مما عكس آثاره الباقية على العصور المتأخرة وعصرنا الحالى.

وموضوع الصلة بين النحاة وآرائهم البلاغية موضوع كبير، يأخذ أبعاداً هائلة تجعله أكبر من أن يلم به باحث، أو يطوى بين دفتى رسالة. ولذلك حرصت أن يكون هذا البحث أقرب إلى الشمول، فأخذت مواده من بين الشخصيات النحوية التى تحمل أسماء كبيرة، وتمثل البلاغة فى مراحلها المختلفة، وتملك أكثر من غيرها المقدرة على النفاذ إلى الأعماق، فتركت بصماتها الباقية أبد الدهر فى تاريخ البلاغة العربية. واستبعدت كل ما هو جانبى وغير أصيل، حيث لا يشكل خطراً.

ولا يترك أثراً في تاريخ البلاغة، فقد يكون العالم قمة في النحو، كالزجاج مثلا (ت ٣١٦ هـ) غير أنه في البلاغة صدى لغيره من العلماء السابقين، فحرى بنا أن لا يدخل نطاق بحثنا. وقد يكون الرجل ذا منزلة في تاريخ البلاغة، غير أنه لا يعد من النحاة، كابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦ هـ)، فاستبعدناه من البحث أيضا. وقد يكون الرجل معدوداً من علماء النحو والبلاغة معاً غير أنه في آرائه البلاغية لم يكن يتعدى دور الناقل المردد لآراء السابقين، فأغفلناه كابن رشيق (ت ٤٥٦ هـ) ومن ثم لم يضم نطاق البحث إلا من كان من النحاة وله أثره في تطور البلاغة والارتقاء بها نحو النضج والكمال.

ولم يكن تناولي للشخصيات النحوية على مستوى واحد، فقد تطول دراستي لشخصية من الشخصيات، وتقصر مع آخر، والمعول في هذا وذاك، أني ملت إلى الإطناب في تناول الشخصية التي لم تسبق دراستها، بينما فضلت الإيجاز مع الشخصية التي سبق تناولها. فالخليل (ت ١٧٥ هـ) يحتل في هذا البحث صفحات أكبر من ثعلب (ت ٢٩١ هـ) وسيبويه (ت ١٨٠ هـ) يملأ حيزا أكبر من عبد القاهر (ت ٤٧١ هـ) وابن جني (ت ٣٩٢ هـ) يستوعب أوراقا أغزر من ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)، لأن الخليل لم يبحث من قبل، وسيبويه لم يدرس بعناية، وابن جني ظل منجماً مغلقاً ومختوماً حتى اليوم، ولم يقصد باعتباره بلاغياً قط، فاستحقوا من العناية والتفصيل أكثر مما استحق غيرهم، لكثرة الدراسين لابن قتيبة، وثعلب، وعبد القاهر، وتعدد الدراسات التي عرضت لهم دون الخليل وسيبويه وابن جني.

وأود أن أشير هنا، إلى أني لم اقف عند حدود العرض، وإنما أردت أن يكون ذلك سبيلاً إلى الدراسة والتحليل، مؤمناً بأن رسالة الباحث أن يكون صاحب رأي، دون أن تصده عن الخوض في معالجة الموضوع الذي يتناوله، مخاوف الخطأ أو القصور عن بلوغ الكمال.

على أن الشخصيات العشرة التي أفردت لها فصولا في الرسالة، وهي على الترتيب الخليل، وسيبويه، والفراء، وابن قتيبة، والمبرد، وثعلب، والرماني، وابن جني، وابن فارس، وعبد القاهر، وطويت كل مجموعة منها عاشت في قرن واحد تحت باب من الأبواب، لأنها تتشرب ثقافتها من نبع واحد. هذه الشخصيات لم تكن وحدها التي تناولتها بالبحث. فقد يكون بين شخصية نحوية وأخرى شخصية

ثالثة، لم تدخل في زمرة النحاة، ولها أثرها في تاريخ البلاغة، وتخطيها يترك ثغرة واسعة، تصيب التطور التاريخي بالاهتزاز والتخلخل، فكان لزاماً عليَّ أن أربط بين الشخصيات بعضها وبعض، لأسجل خطوات نشأة القواعد البلاغية، وتدرجها عبر القرون، باعتبار أن العلم أو الفن جهد إنساني متصل، وتراث مشترك يسهم فيه الأفراد على اختلاف منازعهم وثقافتهم، فالانتقال من الحديث عن سيبويه إلى الفراء مثلا لا يستقيم إلا بالعبور على آراء أبي عبيدة (ت ٢١٠ هـ)، لبيان المبتكر في آراء الفراء، والانتقال من الفراء إلى ابن قتيبة لا مفر فيه من اجتياز الحديث عن الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) وآراء الرماني (ت ٣٨٦ هـ) لابد فيها من عقد المقارنة بينها وبين آراء ابن طباطبا (ت ٣٢٢هـ) وقدامة (ت ٣٣٧ هـ) والقاضي الجرجاني (ت ٣٦٦هـ) والآمدي (ت ٣٧٠ هـ) والمرزباني (ت ٣٨٤ هـ) من جهة، والفصل بينها وبين ما أثارته هذه الآراء من خصومات ومجادلات على لسان العسكري (ت ٣٩٥هـ) والباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) وابن رشيق (ت ٤٥٦ هـ) وابن سنان (ت ٤٦٦ هـ) وغيرهم من علماء البلاغة اللاحقين من جهة أخرى، وكذلك ابن جنى لابد فيه من عرض آراء أستاذه أبي على الفارسي (ت ٣٧٧ هـ) الذي استقى منه كثيرا من آرائه وهكذا تدرجت في خطوات البحث ليعلم أثر السابقين، أو ابتكار اللاحقين في دقة تامة، وعناية شاملة وتناولت بالدراسة أيضا شخصية نحوية أخرى، وأعنى بهذه الشخصية ابن فارس (ت ٣٩٥ هـ) الذي اعتبر آراءه بعض النقاد ذا خطر في تطور البلاغة، ورغم أني أظهرت تهافت هذا الزعم، وأن ابن فارس النحوي لم يكن شيئا، ولم يحظ بنصيب بين علماء البلاغة المعدودين، إلا أنه يمثل مدى سيطرة النحاة على آرائه، وسقوطه في قبضتهم، وقد كان هذا هو الدافع لدخوله في منهج البحث.

وبعد فلعلي أكون بهذه الرسالة قد سددت ثغرة ظلت شاغرة في تاريخ البلاغة أمداً طويلا، وساهمت في نفض الأتربة عن بعض أحجار ذلك الصرح البلاغي الشاهق الذي غفلت عنه العيون، فاستحق العناية به، والترصد له، حتى يبدو البناء في صورته المتكاملة وألوانه الراقية.

والله الموفق

شبرا مصر، ١١ من أغسطس ١٩٧٠م

تمهيد

نشأة البلاغة وأثر الطوائف المختلفة فى البحث البلاغى:

اشتهر العرب بالفصاحة والبلاغة، كما اشتهروا بالبعد عن فضول القول، والحشو والإسهاب، وكل ما يزرى من شأنهم، وعمدوا إلى إصابة المحز بأقصر طريق، وأخصر عبارة، وكانوا يتباهون بتلك الفصاحة، ويتفاخرون بها «لأن العرب أشد فخراً ببيانها، وطول ألسنتها، وتصريف كلامها، وشدة إقتدارها، وعلى حسب ذلك كانت زرايتها على كل من قصر عن ذلك التمام، ونقص من ذلك الكمال» (١).

ولم تكن العرب تفخر بتلك الفصاحة فحسب، وإنما كان يترتب على تلك الفصاحة أشياء ترفع من شأن العربى الذى يتسم بها، فيسود قومه، ويعلو كعبه، «ويخبرنا الجاحظ فى كتاب (شرائع المروءة) أن العرب كانت تسود على أشياء ... وكان أهل الجاهلية لا يسودون إلا من تكاملت فيه ست خصال، السخاء والنجدة والصبر والحلم والتواضع والبيان وصار فى الإسلام سبعاً» (٢). فالبيان شرط من شروط السيادة بين العرب، وبدونه يستحيل على العربى مهما اتصف بكثير من الصفات الحميدة أن يأمل فى سيادة قومه وعشيرته، ولذا حق على العرب أن يتنافسوا فى تدريب ألسنتهم، واقتحام مواقف الخطابة، وقرض الشعر، وكل ما يسير بهم نحو الكمال فى الفصاحة والبلاغة، فكثر فى كلامهم ما نسميه بألوان البديع يحسون فى الجمال والروعة، فيستعملون الطباق والجناس والسجع دون تكلف، فيجدون فى ألفاظهم انسجاماً وتلاؤماً يفضى إلى جمال القول، وسحر الكلام.

وأبرز ما يلفت أنظارنا فى لغة العرب فى العصر الجاهلى، أنها لغة إيجاز، وأنهم حريصون على هذا الإيجاز كل الحرص، فيحذفون الحرف، والكلمة، والجملة، والجمل، إذا كان الكلام مفهوماً بدونها، وظهر الدليل عليها، فيأنسون إلى طبيعتهم

---

(١) البيان والتبيين ١ / ٢٧ ، ٢٨.

(٢) خزانة الأدب ٣ / ٩٠ البغدادى.

فى الاقتصار، ويشيرون إلى المعنى إشارة معبرة موحية، تغنى عن الكلام الطويل، والسرد المملول، والمبرد (ت ٢٨٥ هـ) يؤكد لنا ذلك بما ينقله عن العرب من استحسان الإيجاز، واستقباح التطويل بشعر للأعشى وطرفه. قال الأعشى:

وتبرد برد رداء العروس   بالصيف رقرقت فيه العبيرا
وتسخن ليلة لا يستطيع   أن ينبح الكلب إلا هريرا

فتقبل هذا الكلام، واستحسن. ثم قيل فى عيبه: انه اتى به فى بيتين وطول به الخطاب. وأجود منه قول طرفه:

يطرد البرد بحر ساخن   وعكيك القيظ إن جاء بقر

وقيل هذا أجمع وأخصر (١) ويقول بعض الحكماء: «البلاغة علم كثير فى قول يسيره (٢) او إجاعة اللفظ وإشباع المعنى (٣). فالإيجاز فضيلة مشهورة فى لغة العرب، وهم يعتزون بذلك كل الاعتزاز ويفخرون، فاللغة العربية مع السعة والكثرة أخصر اللغات فى إيصال المعنى، وإذا كانت لغة تفصح عن المقصود، وتظهره مع الاختصار والاقتصار فهى أولى بالاستعمال، وأفضل مما يحتاج فيه إلى الإسهاب والإطالة (٤).

وينبغى أن ننبه إلى أن الإيجاز لم يكن محمودا فى كل المواطن، بل فى الموطن الذى لا يحتاج فيه المعنى إلى سواه، وهنالك نوع آخر من الإيجاز يخل بالمعنى المقصود، ويؤدى إلى بتره، وضياع فائدته، وهذا النوع تنأى عنه العرب، لأنه ليس من البلاغة فى شىء، «فليس يحمد فى الكلام أن يكون من الخفة بحيث يوجد فيه طيش، ولا من القصر بحيث يوجد فيه انبتار، لكن المحمود من ذلك ما له حظ من الرصانة لا تبلغ به إلى الاستثقال، وقسط من الكمال لا يبلغ به إلى الإسام والإضجار» (٥)، فالإيجاز فى بلاغة العرب طبع وسليقة، وروح وأصل، ثم صار لأهميته فى تزيين الأسلوب اجتهاداً، وروية، وتدريباً حتى يصل البليغ إلى الكمال وذلك «لأنه يترك على أطراف المعانى ظلالا خفيفة يشتغل بها الذهن، ويعمل فيها الخيال، حتى تبرز، وتتلون، وتتسع، فيزيد بطريق الإيحاء من دلالة الكلام» (٦).

(١) البلاغة . ٦١ المبرد
(٢) الصناعتين ٣٧ أبو هلال.
(٣) العمدة ١ / ٤٢، ابن رشيق.
(٤) سر الفصاحة ١٨ ابن سنان.
(٥) منهاج البلغاء ٦٥ حازم.
(٦) دفاع عن البلاغة ص ١١ ، ١٢ الزيات.

ومعنى هذا؛ أن حسن الإيجاز يرجع إلى سبب نفسي، فهو يدعو أن يشارك السامع المتكلم فى تكملة الكلام، وبيان المراد، والإشارة إلى الشيء من بعيد تستدعي عمل الفكر، وحضر الذهن.

ويعجبنى رأى الجاحظ فى بيان فضل الإيجاز، وهو يستعرض كلام أحد الأعراب «قيل لإياس: ما فيك عيب إلا كثرة الكلام، قال: أفتسمعون صواباً أم خطأ؟ قالوا: لا بل صوابا، قال: فالزيادة من الخير خير» فيعقب على ذلك بقوله «وليس كما قال، للكلام غاية، ولنشاط السامعين نهاية، وما فضل عن قدر الاحتمال، ودعا إلى الاستثقال والملال، فذلك الفاضل هو الهذر، وهو الخطل، وهو الإسهاب الذي سمعت الحكماء يعيبونه» [1]. على أن الجاحظ لم يكن يعنى بالإيجاز قلة عدد الحروف، أو اختصار الألفاظ الذى قد يؤدى إلى الإيهام «فقد يستغرق الكلام صفحات طوال ولا يخرج عن الإيجاز» [2]. وقد التمس بعض الباحثين سبباً لحفاوة العرب فى الجاهلية بالايجاز يرجع إلى علاقتهم بالصحراء، وندرة الماء، وسعيهم إليها سعيا حثيثاً يريدون أن يصلوا إلى الهدف من أقصر طرق، فتعود العربى من أجل ذلك القصد إلى الإفهام بأوجز لفظ» [3]، وهو سبب غير مقنع فنحن نعرف أن العرب أيضا كانوا يميلون إلى الإطناب إذا اقتضى الحال هذا الإطناب فيسلكونه دون غضاضة، بل يعتبرون الإيجاز فى هذه الحال هو الإخلال والعى والفهاهة رغم امتداد الصحراء أمامهم، وندرة المياه بينهم، وقصد الوصول إليها من أقصر طريق، ولكن الذى نرتضيه ونميل إليه «أن العرب كانوا يعتمدون على ذاكرتهم فى الحفظ، والإيجاز أيسر حفظاً، وأقرب تذكراً من غيره من صور الكلام» [4]. ولذلك كان الاتجاه العام عند نقاد العرب أنهم يفضلون الإيجاز فيعتبرونه حد البلاغة منذ أقدم العصور.

والعرب فى الجاهلية لم يكن يعنيهم الإيجاز وحده دون الألوان البلاغية الأخرى، وإنما نلحظ فى قصائدهم الوقوف على اختيار الألفاظ والمعانى والصور، ومن يتصفح أشعارهم يجدها تزخر بالتشبيهات، والاستعارات، والكنايات، والطباق، والمقابلة والجناس، حتى يصبح قرض الشعر عملا فنيا متكاملا. وهذا أوضح

---

(١) البيان والتبيين ١ / ١٩٩.

(٢) الحيوان ١ / ٩١.

(٣) النابغة الذبيانى ص ٤١ - ٤٢ عمر الدسوقى.

(٤) علم المعانى ١٦٥ د. درويش الجندى.

برهان يدل على عنايتهم الفائقة بتحسين الكلام، والتفنن في ألفاظه ومعانيه، وأنهم قوم يمتازون باللسان والفصاحة والقدرة على حوك الكلام.

ولابد هنا من التعرض لنقطة على غاية من الأهمية، وهي: هل كان العرب في الجاهلية ينزعون إلى هذه البلاغة الفنية المتكاملة بطريقة فطرية ساذجة تعتمد على الذوق وحده دون أن يكون للدرس أو المنهج أو الخطة نصيب في هذا العمل البلاغي الرائع؟ ونطرح السؤال بطريقة أوضح. هل كل العرب يعتمدون على الموهبة والاستعداد فحسب دون التدريب والممارسة؟ فبعض الباحثين ينقل عن حازم الأندلسي ملاحظته بأنه «لم يجد شاعراً مجيداً من شعراء الجاهلية إلا وقد لزم شاعراً آخر لمدة طويلة، وتعلم منه قوانين النظم، واستفاد عنه الدربة في أنحاء التصاريف البلاغية، ولكنه يرفض رأي حازم في ممارسة العرب لفن البلاغة والتدريب عليه، ويعده إسرافاً في الرأي، وإبعاداً في النظر، وأن العرب لم يكن لهم في ذلك مرجع إلا الذوق الحساس والطبع المصقول ووسيلتهم في ذلك حفظ المنحول من النصوص»[1]. وإذا كان الباحث يرفض قول ... حازم الأندلسي بأن العرب كانت تمارس البلاغة بعد التدريب عليها، وملازمة الخبراء في هذا الفن، أفلا يرتضي قول ابن رشيق: «بأن العرب كانت تنظر في فصاحة الكلام وجزالته، وبسط المعنى وإبرازه، وإتقان بنية الشعر، وإحكام القوافي، وتلاحم الكلام بعضه ببعض»[2]. فابن رشيق يلاحظ أن العرب كانت تفحص كلامها حتى يكون فصيحا واضحا متلاحما بعضه مع بعض. وتلاحم الكلام بعضه مع بعض هو أرقى ما وصل إليه الفن البلاغي على يد النقاد، وهو الذي فسره لنا عبد القاهر في نظرية النظم، وهل ننسى ما قرأ عنه في تاريخ الأدب العربي عن مدرسة الحوليات من أن زهير بن أبي سلمى صاحب القصائد الحولية كان يكرر نظره في قصائده حيناً بعد حين على وجه التنقيح والتثقيف، خوفا من التعقب والنقد، فيمر عليه الحول قبل أن يشرع في بناء قصيدة أخرى، ربما كان قوله:

ما أرانا نقول إلا معارا أو معادا من لفظنا مكرورا

أوضح دليل على أن العرب في الجاهلية عرفوا الفن البياني، «الذي يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه»[3]. فقد لاحظ زهير أن

---

(1) انظر تاريخ البلاغة العربية ص ١٨ مخطوط د. أحمد شمروخ.

(2) العمدة ١ / ١٢٩.

(3) شروح التلخيص ٣ / ٢٥٨.

ما يقوله هو وغيره لا يتجاوز إعادة المعنى المعروف بألفاظ مختلفة، وهذا يتفق مع تصريف المتأخرين لعلم البيان.

«ومدرسة زهير التى كان أصحابها رواة يتخرج فيها بعضهم على بعض، فالتلميذ يلزم أستاذا له، يأخذ برواية شعره ومعرفة طريقته، وما يزال به حتى تتفتح مواهبه، ويسيل الشعر على لسانه، وحينئذ يرد عليه بعض ملاحظاته على ما ينظم، وقد يصلح له بعض نظمه»[1] كل هذا يدل على أن الأمر لم يكن متروكاً للطبع والسليقة أو الاكتفاء بالإحساس الذى لا يصاحبه معاودة النظر.

ومن ثم نستطيع أن نقول فى اطمئنان، أن فصاحة العرب فى الجاهلية لم تكن تعتمد على الموهبة أو الفطرة وحدها، وإنما كانوا يعملون على صقلها بالممارسة والدربة والتنقيح والتهذيب حتى تصل إلى ما وصلت إليه، وهذا يتفق مع طبيعة أى فن من الفنون، فالموهبة وحدها فى العمل الفنى لا تجدى إذا لم تساندها الدراسة – مهما كان نوعها – حتى تنضج ويكتب لها البقاء والخلود.

وإذا انتقلنا من العصر الجاهلى إلى العصر الإسلامى لم نجد كبير اختلاف بين بلاغة هذا العصر وذاك، فقد كان العرب فى صدر الإسلام يجرون فى أساليبهم على الطبع والسليقة تارة، وعلى الدربة والتثقيف تارة أخرى فيوفون اللفظ والمعنى حقهما، ويصلون إلى الغرض فى إيجاز، أو إطناب، أو مساواة على حسب ما يقتضيه المقام، كما كانوا لا يحفلون بالسجع ولا يقصدونه قصداً إلا ما أتت به الفصاحة فى أثناء الكلام واتفق منهم على غير قصد أو اكتساب، لأنهم فى ذلك كله يرسلون الكلام إرسالا دون تعمل أو تكلف.

ونزول القرآن بلسان عربى مبين، قد توج فصاحة العرب، وبرهن على بلاغتهم التى لا تبارى، فكان القرآن متحديا هذه الفصاحة الكاملة، وتلك البلاغة التامة، وقد كان الرسول عليه السلام أفصح العرب، والصحابة يتعجبون لفصاحته، ولا يرون من هو أفصح منه وابن الأعرابى يحدثنا بأن الرسول كان جالسا مع الصحابة فسألوه عن سحابة فأجابهم فقالوا: «يا رسول الله ما أفصحك ما رأينا الذى هو أفصح منك، فقال: ما يمنعنى وإنما أنزل القرآن بلسانى، بلسان عربى مبين»[2].

---

(١) البلاغة تطور ٢٣.

(٢) مجالس ثعلب ١٤٤.

وأخذت عناية العرب الأساليب والفصاحة والبلاغة تنمو بعد ظهور الإسلام بدافع المداومة على قراءة القرآن، والاستماع إلى أحاديث الرسول التى تجرى على كل لسان. وقد عرف عن النبى عليه السلام انه كان يتخير الفاظه، ويعنى بذلك أشد العناية، فقد أثر عنه أنه كان يقول: «لا يقولن أحدكم خبثت نفسى، ولكن ليقل لقست نفسى» كراهية أن يضيف المسلم الخبيث إلى نفسه [1]. ويروى لنا الجاحظ تلك القولة المشهورة التى جرت على لسان أبى بكر رضى الله عنه، ودارت على ألسنة علماء البلاغة، حتى جعلوا لها فصلا خاصاً فى علم المعانى يسمى «الفصل والوصل» حين عرض لرجل معه ثوب، فقال له اتبيع الثوب؟ فأجابه «لا عافاك الله»، وظاهر اللفظ يوهم أنه دعاء على ابى بكر وليس دعاء له. فتأذى أبو بكر لرهافة شعوره، ودقة حسه. فقال له قل: «لا وعافاك الله» [2]. وعلم الرجل بذلك الأماكن التى يجب فيها وصل الكلام، وفصله، ومعرفة مقاطع الكلام، وتمييز فقره.

ونرى البلاغة عند على بن أبى طالب رضى الله عنه فى الكشف عن المعنى وإيضاح الغامض وسهولة العبارة، حين يقول: «البلاغة إيضاح الملتبسات، وكشف عوار الجهالات، بأسهل ما يكون من العبارات» [3] والسبكى حين يتحدث عن تداخل علمى أصول الفقة والمعانى، يعقب على ذلك بتساؤله «فإن قلت أين كان هذا العلم فى زمن الصحابة الذين يعرفون أسرار العربية، وانكشف لهم وجه الإعجاز. قلت: كان مركزا فى طباعهم» [4]. فالصحابة أيضاً كانوا على علم وافر بأسرار العربية، ودقة إحساسها، وروعة نطقها، ولم تكن هذه الفصاحة مقصورة على الصحابة وحدهم بل كانت تشمل أنحاء الجزيرة العربية، لأن العرب يشتركون فى اللغة واللسان، وهم سواء فى المنطق والعبارة، وإن كانت القبيلة تفضل أختها بشىء من الفصاحة، والعربى يفوق صاحبه من جهة الطبع، والذكاء، وحدة القريحة، والفطنة.

على أن الدربة والتثقيف كان لها حظها فى ذلك العصر أيضا فالجاحظ يخبرنا بأن خطباء الوعظ قد بلغوا أرقى مراتب البيان وفى مقدمتهم واصل بن عطاء (ولد سنة ٨٠ هـ) الذى كان يدرب لسانه على إسقاط حرف الراء لما أصابه

---

(١) الحيوان ١ / ٣٢٥.
(٢) البيان ١ / ٢٦١.
(٣) الصناعتين ٥٢.
(٤) عروس الأفراح ١ / ٥٢.

من لثقة [١] فإن أبا الأسود الدؤلي يلوم غلاماً لوما شديدا لأنه كان يتقعر في كلامه ويأتي بالغريب المفرط في الغرابة [٢].

وإذا كانت البلاغة في العصر الجاهلي تميل في أغلب صورها نحو الإيجاز، فهل كانت تسير على نفس النمط في العصر الإسلامي، في تفضيل الإيجاز على الإطناب؟ إننا نصادف نصوصاً غزيرة في كتب السابقين توحي إلينا أن العرب في صدر الإسلام كانوا يجعلون الإيجاز عماد بلاغتهم، وركن فصاحتهم، فالجاحظ يخبرنا بقول الرسول: «نصرت بالصبا وأعطيت جوامع الكلم .. وهو القليل الجامع للكثير» [٣]. وابن رشيق يسوق لنا، وقول الرسول عليه السلام في بيان منزلة الإيجاز: «نضر الله وجه رجل أوجز في كلامه واقتصر على حاجته» [٤]، وعمر بن عبد العزيز يكتب إلى عامله على المدينة أن: «دقق القلم وأوجز الكتاب، فإنه أسرع للفهم» وجرى بعض خلفاء بني أمية على نهج عمر بن عبد العزيز في الإيجاز. وصحار العبدي (ت ٤٠ هـ) الذي رأى معاوية (ت ٦٠ هـ) فسأله: ما تعدون البلاغة فيكم؟ قال: الإيجاز» [٥] فهذه نصوص قاطعة في بيان فضل الإيجاز ومنزلته عندهم، والأخذ به، والاتجاه إليه، ولكنا نرى أن الإيجاز له مواضعه التي يؤثر فيها على غيره، وأنه لا يستحب في كل المواضع، فبعض المواضع لا يحسن فيها إلا الإطناب، وبعضها يستحب فيها إتيان اللفظ مساويا للمعنى، وقد شاهدوا النبي عليه السلام وخطبه الطوال في المواسم الكبار ... فالمعاني إذا كثرت والوجوه إذا افتنت، كثر عدد اللفظ، وإن حذفت فضوله بغاية الحذف [٦].

فكانوا يوجزون تارة، ويطنبون أخرى، وفقا للظروف، ومقتضيات الأحوال وكان من الخطباء من يطيل خطبته، ومنهم من يوجزها، ولا يرجعون في ذلك إلى قاعدة غير المناسبات التي توجب الكلام، فتقضي مرة بالإطناب وأخرى بالإيجاز [٧]. وقد مدحوا الإطالة في مكانها، كما مدحوا الإيجاز في مكانه فيقولون:

يرمون بالخطب الطوال وتارة ... وحي الملاحظ خيفة الرقباء

(١) البيان ١ / ١٤.
(٢) البيان ١ / ٣٧٩.
(٣) البيان ٤ / ٢٩.
(٤) العمدة ١ / ٢٤١.
(٥) البيان ١ / ٩٦.
(٦) البيان ٤ / ٢٨.
(٧) النثر الفني ٥٩ زكي مبارك.

والقرآن الكريم فى كثير من سوره يميل إلى الإطناب كما هو الشأن فى كثير من السور التى يميل فيها إلى الإيجاز ولو كان الإطناب مكروها عند العرب فى هذا العصر لما أتى به القرآن الكريم، ولو أتى القرآن بالإطناب، والعرب لا تجد فيه فصاحة، لما تركوه دون نقد، بل كانت فى ذلك فرصتهم فى توجيه سهام الاتهام والنقص فى بلاغته، وهذا ما لم نقرأ عنه فيما وصل إلينا من أقوال العرب عن إعجاز القرآن. وابن قتيبة فى مقدمة أدب الكاتب يحدد لنا النهج البلاغى الذى ساد الجزيرة العربية وسار عليه العربى فى العصر الإسلامى حين يناقش كلمة إبرويز فى الإيجاز «واجمع الكثير مما تريد فى القليل مما تقول «يريد الإيجاز فيقول: وهذا ليس بمحمود فى كل موضع ولا بمختار فى كل كتاب، بل لكل مقام مقال، ولو كان الإيجاز محموداً فى كل الأحوال لجرده الله تعالى فى القرآن، ولم يفعل الله ذلك، ولكنه أطال تارة للتوكيد، وحذف تارة للإيجاز، وكرر تارة للإفهام» [1]. ويضرب لنا بعض الأمثلة للمواقف التى لا يحسن فيها الإيجاز مثل التخصيص على حرب أو الصلح بين القبائل. فالإطناب فى العصر الإسلامى كان يسير جنباً إلى جنب مع الإيجاز، وبصورة أوضح مما كان عليه فى العصر الجاهلى.

وكما عرف العرب فى هذا العصر الإيجاز والإطناب احسوا أيضاً بحاجتهم إلى أسلوب آخر بين الإيجاز والإطناب.

وهو ما سمى بعد ذلك بالمساواة، وإن كان ابن مالك قد جرده من قيمته البلاغية [2] فاستمعوا إلى المساواة فى القرآن، وعجبوا بها وإن لم يعرفوا إسمها، ولكنهم لجئوا إلى هذا الأسلوب، «لأن الكلام المتقطع الأجزاء، المنبتر التراكيب غير ملذوذ ولا مستحلى، وهو يشبه الرشفات المتقطعة التى لا تروى غليلا. والكلام المتناهى فى الطول يشبه استقصاء الجرع المؤدى إلى الغصص، فلا شفاء مع التقطيع المخل، ولا راحة مع التطويل الممل، ولكن خير الأمور أوسطها» [3].

ويبدو أيضا أن السجع كان أثيرا عند العرب فى هذا العصر، وغلب على كلامهم حتى حذر الرسول عليه السلام منه، ولكنا نأخذ بالاحتياط فنقول إن الرسول حين استهجن السجع [4] لم يرد السجع على إطلاقه، وإنما أراد السجع

---

(١) أدب الكاتب ١٥.
(٢) المصباح ٣٦ ابن مالك.
(٣) منهاج البلغاء ٦٥.
(٤) البيان ١ / ٢٨٧.

الذى يتشبه فيه قائله بالكهان الذين ارتفعوا به عن اللغة المألوفة عند عامة الناس، ويريدون به رفع الفورة الانفعالية، والطاقة النفسية، فيستجلب السامع لما يسمع، ويؤمن بما يعي، فتهفو نفسه للاستزادة منه، والحرص عليه، والرسول نهى المتكلم عن هذا النوع، لأنه أراد إبطال حق فتشادق فى الكلام. أما السجع الذى يأتى طائعاً صفواً لا تكلف فيه ولا قصد، بل لإقامة الوزن فلا عليه من بأس، والرسول عليه السلام يقبله ويستحسنه «وإلا فلو كان مذموما ما ورد فى القرآن الكريم، فإنه قد أتى منه بالكثير حتى أنه ليؤتى بالسورة كلها مسجوعة كسورة الرحمن، وسورة القمر وغيرها، وبالجملة فلم تخل منه سورة من السور» (١) ولا يغنى عن ذلك ما يمكن أن يقال إن ما ورد منه فى القرآن لا يسمى سجعا، وإنما هو فواصل، فاختلاف التسمية لا يغير من المعنى شيئا. وهذه قضية لا ينبغى أن نتصدى لها فى هذا البحث، فلذلك مكانه الخاص به فى غير هذه الرسالة.

أما ألوان البلاغة الأخرى التى دخلت فيما بعد ضمن علوم المعانى والبيان والبديع، فلاشك أنها كانت مستعملة فى هذا العصر استعمالا مبسوطا فى غير إسراف ولا قصور، ولكن فى مواضعها الجديرة بها، الملائمة لها، ودليلنا على ذلك أن القرآن الكريم قد استعمل هذه الألوان أيضا فى غير إفراط ولا تفريط، ونحن نعلم أن القرآن جاء على طريقة العرب فى كلامهم، وما ساروا عليه فى أساليبهم، فهذه حقيقة بلاغية نلمسها فى هذا العصر ولا ينبغى إنكارها أو تجاهلها.

ثم حدثت أمور كان لها شأن فى التاريخ الاسلامى، فقد كثرت الفتوح، وانتشر الإسلام، وامتزج العرب بغيرهم من أجناس الأمم الأخرى، ودعت الحال إلى استعمال ضروب من الكتابة، وفنون من الخطابة ساروا فيها على النهج القويم من سهولة اللفظ ووضوح المعنى وسلامة التركيب والبعد عن استعمال الألفاظ الغريبة، أو المعانى البعيدة، وإن كانوا لم يتخلوا عن استعمال شىء من السجع أو بالمبالغة والتهويل، ولا شك أحيانا أن كان ثمة شىء من الإطالة، والاستقصاء، واستيفاء الموضوع من أطرافه كافة، للتوصل إلى الإقناع والتأثير، ولنا أن نقول بعد ذلك: «إن القرن الأول الهجرى كان يميل إلى الإيجاز بفطرته، والقرن الثانى كان قرن التطويل

---

(١) المثل السائر ١ / ٢٧١ ابن الأثير.

والإيجاز معاً، وذلك نتيجة لما سرى من أفكار جديدة نقلت عن طريق الترجمة والاختلاط، ولكل زمان ما يليق به من البيان»[1].

وقد كثرت في العصر الإسلامي الملاحظات البيانية، وساعد عليها ما قلناه آنفا من امتزاج العرب بغيرهم واستقرارهم، وما تبع ذلك من تحضرهم ثم «ما ظهر في هذا العصر من خصومات سياسية وعقائدية، وما تؤديه هذه الخصومات من جدل شديد مستمر، وهذه الطوائف السياسية والعقائدية كالخوارج والشيعة والزيديين والأمويين، والمرجئة والجبرية والقدرية والمعتزلة، فنما العقل العربي نموا واسعا، فكان طبيعيا أن ينمو النظر في بلاغة الكلام، وأن تكثر الملاحظات المتصلة بحسن البيان»[3]. فقد كانوا يكرهون التكلف السمج، والتزيد الشنيع، والإغراب في اللفظ، فالرسول عليه السلام يقول: «إياي والتشادق» ويقول: «أبغضكم إليَّ الثرثارون المتفيهقون» ويقول: «من بدأ جفا»[2].

كما كانوا يمقتون الإسهاب، لأنه يفضي إلى الملل والاستثقال «فللكلام غاية، ولنشاط السامعين نهاية، وما فضل عن قدر الاحتمال، ودعا إلى الاستثقال والملال، فذلك هو الفاضل الهذر، وهو الخطل، وهو الإسهاب الذي سمعت الحكماء يعيبونه»[4] وابن عمر حين سألوه الدعاء قال: «اللهم ارحمنا وعافنا وارزقنا» فقالو له: لو زدتنا يا أبا عبد الرحمن، قال: نعوذ بالله من الإسهاب»[5].

وفرق بين الإطناب والإسهاب فالأول صفة مدح في البلاغة، والآخر صفة قدح «فالإطناب بلاغة، والإسهاب عي، لأن الإطناب كثرة العبارة بسبب كثرة المعاني، والإسهاب كثرة العبارة عن المعنى الواحد أو المعاني القليلة، والأول بعينه هو حد البلاغة»[6].

وكانوا يعيبون أيضا الألفاظ التي تؤدي إلى لبس في المعنى كأن يكون اللفظ غامضاً، أو يؤدي معنيين فأكثر، حتى إن بعضهم عاب الأضداد في اللغة - اللفظ الذي له معنيان متضادان مثل كلمة (الجون) التي تطلق على الأسود والأبيض،

---

(1) أمراء البيان ١ / ١٨ ، ٢١ محمد كرد علي.

(2) البيان ١ / ١٢.

(3) البلاغة تطور وتاريخ ١٥ شوقي ضيف.

(4) البيان ١ / ٩٩ ، زهر الآداب ١ / ١٥٢.

(5) البيان ١ / ١٩٦.

(6) التحرير والتحبير ٤٩٠ ابن أبي الأصبع.

و(الجلل) التى تطلق على الحقير والعظيم - «وظن أهل البدع والزيغ والإزراء بالعرب أن ذلك كان منهم لنقصان حكمتهم، وقلة بلاغتهم، وكثرة الالتباس فى محاوراتهم، وعند اتصال مخاطباتهم .. فإذا اعتور اللفظة الواحدة معنيان مختلفان، لم يعرف المخاطب أيهما أراد المخاطب» [١]. ويشرع قطرب قلمه للدفاع عن بلاغة العرب فى استعمال الأضداد فى اللغة «بأن العرب أوقعت اللفظين على المعنى الواحد، ليدلوا على اتساعهم فى كلامهم، وأن مذاهب الكلام لا تضيق عند الخطاب والأصالة والإطناب» [٢]. وهكذا كانوا يبدون ملاحظاتهم على الكلام، ما فيه من حسن أو قبح يتصل بالبيان، ويتوخون فى ذلك ما يتفق مع طبعهم وسليقتهم، ويرمون أن يصلوا بهذه الملاحظات إلى الاستمرار فيما يستحسنون، والانقطاع عما يستقبحون.

ورغم أنهم كانوا يجرون فى الفصاحة والبلاغة على السجية والفطرة إلا أنهم أيضا قد عرفوا بعض المصطلحات البلاغية بأسمائها كما وردت إلينا فى كتب البلاغة، واستقرت فى أذهاننا، ويحسن أن نبين كيف نشأت الملاحظات منذ فجر ظهورها فالاصطلاحات البلاغية أول ما نشأت لم تكن واضحة المعالم، دقيقة التعريفات والضوابط، وإنما نشأت بسيطة لا تزيد على الملاحظات العابرة فلم يكن العرب فى الجاهلية وصدر الإسلام بحاجة إلى هذه المصطلحات، وتمييز بعضها عن بعض فكلامهم بليغ، ولهم عاصم من الزلل أو اللحن فى سليقتهم وطبعهم وذوقهم، ثم فسد الذوق، وفقد الطبع عندما انتشر الإسلام، واعتنقه الأجانب، والمولدون، وقد أراد المولدون، ومن بهم قصور فى الطبع، أو اللغة، أن يسلكوا طريقة العرب فى الكلام، ويتعلموا وسائل الفصاحة والبلاغة بالوقوف على أشعارهم وخطبهم ورسائلهم، واستنباط المقاييس البلاغية منها، واتخاذها نموذجا يحتذى فى معرفة الأسرار التى تجعل الكلام بليغا حسنا ومن يتصفح كتب المتقدمين فى البيان وخاصة كتاب الجاحظ يجد تعريفات العرب لبعض ألوان البلاغة، وإن لم تكن دقيقة كتعريف عمرو بن عبيد (ت ١٤٤ هـ) للبلاغة بأنها «تخير اللفظ فى حسن الإفهام» [٣] وسهل ابن هارون (ت ١٧٣ هـ) يصف لنا البيان بأنه «ترجمان العلم» [٤]. كما أن كلمة الفصاحة مرادفة لكلمة البلاغة والبيان [٥]. «وتعريف

---

(١) الأضداد لابن الأنبارى ص ١ ط الكويت.

(٢) الأضداد لقطرب ص ٢٤٣ ط ١٩٢١م.

(٣) البيان ١ / ١١٤.

(٤) البيان ١ / ٧٧.

(٥) الدلائل ٢٨ - ٢٩.

الإيجاز يرد على لسان صحار العبدى (ت ٤٠ هـ) حين يسأله معاوية: ما الإيجاز؟ قال: صحار لا تخطئ ولا تبطئ»[1]، وهذا بعينه هو ما عرف عند المتأخرين بأنه «اختصار ألفاظ المعانى من غير حذف»[2]، والرسول عليه السلام يعيب التطويل فى الكلام من غير حاجة إليه فيقول: «ما أعطى العبد شرا من طلاقة اللسان»[3]، وأراد بطلاقة اللسان كل شيء جاوز المقدار. والسجع كان معروفا بلفظه منذ القدم، وقد استنكره النبى عليه السلام حين قال: «أسجع كسجع الجاهلية»[4]. ومعاوية (ت ٦٠ هـ) يستنكر السجع من ابن الزبير فيقول له: «تعلمت أبا بكر السجاعة عند الكبر»[5]. ويورد لنا الجاحظ أمثلة مما سمى فيما بعد «بأسلوب الحكيم» ويضع له بابا من اللغز فى الجواب على لسان الحطيئة (ت ٥٩ هـ)[6]. والنابغة يطالب حسان بن ثابت بالمبالغة حين ينشده:

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى ... وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

فيقول له: «أنت شاعر ولكنك أقللت جفانك وسيوفك»[7] وعمر بن الخطاب كان يفضل زهيرا «لأنه كان لا يعاظل فى الكلام، وكان يتجنب وحشى الشعر، ولم يمدح أحداً إلا بما فيه»[8]. فكان عمر رضى الله عنه يكره المعاظلة - وهى عند البلاغيين تداخل الكلام بعضه فى بعض - والغرابة فى اللفظ، والكذب فى المعنى، وهذه كلها أوصاف تحدث عنها البلاغيون فيما بعد. وكانوا أيضا يعبرون عن كراهيتهم للألفاظ الغريبة المهجورة بالسخرية منها فقد جاء أبا الأسود الدؤلى (ت ٦٧ هـ) غلام يتقعر فى كلامه ويستعرض ما حفظ من ألفاظ الغريب «فقال أبو الأسود: يا بنى كل كلمة لا يعرفها عمك فاسترها كما تستر السنور جعرها»[9] كما عرفوا أيضا الاقتباس، واستحسان الاستشهاد بالقرآن فى خطبهم، فهذا عمران بن حطان (ت ٨٤ هـ) يخطب خطبة عند زياد يعجب بها الناس «لأنه لم يقصر عن غاية، ولم يدع لطاعن علة، فمر ببعض المجالس فسمع رجلا يقول لبعضهم: هذا الفتى أخطب العرب لو كان فى خطبته شيء من القرآن»[10] ومن المؤكد أن العرب

---

(١) الحيوان ١ / ٩١، البيان ١ / ٩٦.
(٢) تحرير التحبير ٤٥٩.
(٣) البيان ١ / ١٩٤.
(٤) البيان ١ / ٢٨٧.
(٥) البيان ١ / ٣٠١.
(٦) البيان ٢ / ١٤٧ - ١٤٩.
(٧) الصون للعسكرى ٣ ، الأغانى ٧ / ١٨٠.
(٨) الأغانى ٩ / ١٣٩.
(٩) البيان ١ / ٣٧٨.
(١٠) البيان ١ / ١١٨ ، ٣٠٢ / ٦.

في الجاهلية والإسلام وأوائل العصر العباسي قد عرفوا كثيرا من ألوان البديع، وضمنوه مواضع عديدة من شعره ونثرهم، واستعملوه بوفرة يلاحظها الجاحظ عن المقارنة بين لغة العرب ولغة العجم.

وينبأنا عن ذلك قوله: «والبديع مقصور على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة، وأربت على كل لسان، والراعي - وضعه الجمحي في الطبقة الأولى من الشعراء الإسلاميين - كثير البديع في شعره، وبشار (ت ١٦٧ هـ) حسن البديع، والعتابي يذهب في شعره في البديع مذهب بشار»[1]. ويقول في موضع آخر ولم يكن من المولدين أصوب بديعاً من بشار وابن هرمة (ولد ٩٠ هـ وعمر مدة طويلة)[2] .. وإن كان مسلم بن الوليد (ت ٢١٨ هـ) هو أول من أطلق كلمة البديع على المحسنات التي جعلها جزءا لا يتجزأ من جوهر شعره»[3]. ومن هذا يتضح أن البديع لم يكن عندهم محصورا في مواضع معينة، فكل ما هو مبتدع مبتكر من فنون القول، وجميل التعبير يدخل تحت نطاق البديع، وأصبح صنعة بالمعنى المفهوم لتلك الكلمة فكان الشعراء يهيمون به، ويتصيدون ألوانه، وقد أملته عليهم ظروفهم الحضارية التي تتسم بالترف، وتنزع إلى التنميق ولذلك كان البديع يتطور وينمو في كل عصر من العصور، ولا ضابط له ولا تحديد، فكل من وجد لونا جميلا من ألوان التعبير أدخله تحت اسم البديع، حتى وصلت على يد واحد من أصحاب البديعيات إلى أكثر من مائتي نوع جمعها في بديعية واحدة[4]. والمهم عندنا أن نذكر أن البديع كان معروفا قبل الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) بل قبل سيبويه (ت ١٨٠ هـ) والخليل (ت ١٧٥ هـ) بألوانه التي سردناها، وإن كان لم يجمعها نسيج واحد، ونصل من ذلك إلى أن ابن المعتز (ت ٢٩٦ هـ) لم يكن أول واضع للبديع كما يقول السبكي «واعلم أن أنواع البديع كثيرة، وقد صنف فيها، وأول من اخترع ذلك عبد الله بن المعتز»[5] ولكن الذي يمكن قوله في هذا الصدد أن ابن المعتز كان أول من وضع ألوان البديع بين دفتي كتاب أطلق عليه اسم البديع وسوف نعرض لهذا القول بشيء من التفصيل حين نتناول البلاغة عند ثعلب النحوي.

---

(١) البيان ٤ / ٥٥ ، ٥٦.

(٢) البيان ١ / ٥١.

(٣) البلاغة تطور ٢٨ شوقي ضيف.

(٤) عقود الجمان ٢ / ٧٩ للسيوطي - مصطفى الحلبي.

(٥) عروس الأفراح ٤ / ١٦٧ السبكي.

على أن ثمة جداول متعددة صبت في نهر البلاغة وتمثلت في الطوائف المختلفة التي أسهمت بأوفر نصيب في نشأة البلاغة وتطورها كطائفة اللغويين والمتكلمين والنقاد والمفسرين والأصوليين والكتاب والفقهاء والمناطقة، وسوف نشير إلى كل منها بشيء من الإيجاز.

★ ★ ★

أثر الدراسات اللغوية في البلاغة

أما اللغويون فقد كان لهم أثر في مد تيار البلاغة بينا بيع من دراساتهم في اللغة، وبحثهم في الألفاظ، وبيان ما يعتريها من ثقل وخفة، وما يطرأ عليها من تنافر وتلاؤم. وقد ذكروا أسباب الخفة والثقل، وعوامل التنافر والتلاؤم التي تفضي إلى فصاحة الألفاظ أو غثاثتها. وقد أفادت بذلك كله الدراسات البلاغية. فنرى هذه الأبحاث مدونة في كتب المتأخرين الذين يهتمون بوضع القواعد النهائية في أبحاثهم البلاغية.

ونود أن نشير إلى أن اللغويين في القرون الأولى لم يكونوا منفصلين عن النحاة، بل كانوا يمتزجون في معظم الأحوال حتى لا نكاد نرى فرقا بين هاتين الطائفتين، فاللغة وقتئذ لم تكن منفصلة عن النحو، والعالم كان يجمع إلى تعليم اللغة وشرح مفرداتها مقاييس الاشتقاق والإعراب، إلى بيان خصائص الأسلوب، ودقائق التعبير. فصلة النحو باللغة كانت وثيقة محكمة، والفصل بين العلمين لم يكن يدور بخلد واحد من العلماء ولذلك كانت كتب الطبقات والتراجم تجمع بين النحويين واللغويين في صعيد واحد كطبقات النحويين للزبيدي وطبقات النحويين واللغويين لابن قاضي شهبه، وانباه الرواة للقفطي، وبغية الوعاة للسيوطي، والخليل وسيبويه والفراء والمبرد وثعلب كانت كتبهم مزيجا من النحو واللغة لعلاج اللحن، والإشارة إلى المستهجن من الألفاظ والفصيح منها، لإقصاء الأول من الاستعمال، والإبقاء على الأخير، لرقي اللغة وتصفيتها مما يتسرب إليها من فساد، فكانت العلوم متداخلة يظاهر بعضها بعضا ويفيد أحدها من الآخر، ولم يكد ينفصل النحو عن اللغة إلا أخيراً حين وضعت الحدود لتمييز كل علم عن الآخر، وحصره في منطقة تحرم على غيره من العلوم أن ينفذ إليها. وأصبح التخصص الدقيق سمة القرون المتأخرة والعصور الحديثة، فالنحاة يهتمون بالمسائل النحوية، وتخريجها، ويقتصرون على بحث مشاكلها واللغويون يقصدون فحسب إلى الدراسات اللغوية دون أن يتجاوزها إلى إعراب الكلمات، وتصريف الأفعال أو

الأسماء، ولو أن الباحث اليوم سولت له نفسه أن يمزج علما بآخر لاتهم بفساد المنهج وسوء المأخذ. ومهما يكن من شيء فإن الدراسات اللغوية فى مهدها كان لها أثرها فى نشأة البلاغة، وكلما سار بها الزمن وازدادت عمقا أصبح أثرها واضحا لا مجال للشك فيه.

فمن الواضح أن مهمة اللغة هى التعبير عما يدور بخلدنا، ويجول بخواطرنا، وواضح أيضا أن النصوص اللغوية الطويلة أو القصيرة تتفاوت فى مدى نجاحها فى مهمة التعبير عن المعنى الذى يعتلج فى النفوس، ففى الألفاظ الخفة والثقل، وفى الحروف التلاؤم والتنافر، ومن الكلمات ما يكرهه السمع، ويمجه الطبع، ومنها ما هو جميل الوقع على الأذن، حسن الأثر فى النفس «وما نعلم أحدا يحيط بألفاظ العربية. ويحصرها كما وردت فى العرب فإن العلم بها عن العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقة، لا نعلم رجلا جمع السنة كلها فلم يذهب عليه منها شيء» (١).

وهذا التفاوت فى الألفاظ من حيث الحسن والقبح، والتلاؤم والتنافر هو أساس فكرة البلاغة التى تصل بالتعبير إلى درجة خاصة فى أداء المعنى أداء متكاملا جميلا، مشتملة على كل خصائصه ومميزاته.

ولذلك كان للدراسات اللغوية نصيب وافر، وأثر واضح، ليس فى البلاغة وحدها بل فى شتى المجالات الثقافية المختلفة، فأصحاب المعاجم اللغوية استفادوا من دراسات الخليل، كما استفادوا من دراسات ابن جنى بصفة خاصة، فلم يتركوا شيئا من كلامه إلا نقلوه واعتبروه نهائياً.

وكذلك صنع أصحاب الأداء القرآني «التجويد» فقد استخلصوا قواعد علم التجويد من دراسات الخليل وتلاميذه، وألفوا فى ذلك كتباً تعلم الناس كيف يؤدون تلاوة القرآن أداء صحيحاً «وكانوا فى ذلك كله آخذين بأصول قواعد الأصوات ولم يضيفوا إليها شيئا اللهم إلا شيئا يسيرا فى التفاصيل» (٢).

أما علماء البلاغة فقد أفادوا من الدراسات اللغوية فائدة لا محل لإنكارها، وخاصة حين يتعرضون لفصاحة اللفظ المفرد، وهم فى ذلك ينقلون عن الخليل تارة، وعن ابن دريد وابن جنى تارة أخرى.

---

(١) تهذيب اللغة للأزهرى / ٤١.

(٢) التطور النحوى برجستراسر ص ٥.

فالرماني (ت ٣٨٦ هـ) مثلا حين يتحدث عن التلاؤم بأنه نقيض التنافر وأنه نتيجة لتعادل الحروف في التأليف نراه يقسم التأليف إلى ثلاثة أوجه: متنافر ومتلائم في الطبقة الوسطى ومتلائم في الطبقة العليا ويورد مثالا للمتنافر بالبيت المشهور [١]:

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر

فقد ذكروا أنه من أشعار الجن ولا يتهيأ لأحد أن ينشده ثلاث مرات في نسق واحد فلا يتتعتع ولا يتلجلج.

ثم يورد مثالا للمتلائم في الطبقة الوسطى، ويعتبر القرآن من المتلائم في الطبقة العليا فيقول: «والسبب في التلاؤم تعديل الحروف في التأليف، فكلما كان أعدل كان أشد تلاؤما. أما المتنافر فالسبب فيه ما ذكره الخليل، من البعد الشديد، والقرب الشديد، وذلك أنه إذا بعد البعد الشديد كان بمنزلة الطفر، وإذا قرب القرب الشديد كان بمنزله مشي المقيد لأنه بمنزلة رفع اللسان ورده إلى مكانه، فكلاهما صعب على اللسان، والسهولة من ذلك في الاعتدال، ولذلك وقع في الكلام الإدغام والإبدال [٢].

فالرماني يأخذ برأي الخليل في التنافر وأنه بسبب شدة البعد أو شدة القرب فالطفر أو القيد كلاهما صعب على اللسان.

ثم يتحدث الرماني عن التلائم وأنه في التعديل من غير بعد شديد، وذلك يظهر بسهولة على اللسان وحسنه في الأسماع، وتقبله في الطباع فإذا أضاف إلى ذلك حسن البيان في صحة البرهان ظهر الإعجاز.

ويورد لنا الرماني مثالا تطبيقيا من القرآن الكريم وهو قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾ [٣]. ويعقد المقارنة بينه وبين أحد أقوال العرب «القتل أنفى للقتل» ليبين لنا أنه كلما توافر السهولة في الانتقال من حرف إلى حرف كان التلاؤم أقوى والفصاحة أشد فيقول: «وأما الحسن بتأليف الحروف المتلائمة

---

[١] البيان والتبين ١ / ٦٥: الجاحظ.

[٢] ثلاث رسائل. النكت في إعجاز القرآن: ٨٧ ، ٨٨ للرماني.

[٣] ثلاث رسائل. النكت في إعجاز القرآن: ٨٨ ، البقرة آية ١٧٩.

فهو مدرك بالحس، وموجود في اللفظ، فإن الخروج من الفاء إلى اللام (في القصاص) أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة، لبعد الهمزة عن اللام (القتل أنفى) وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء (القصاص حياة) أعدل من الخروج من الألف إلى اللام (أنفى للقتل) [١].

ومن هذا يتضح أن الرمانى قد أفاد من الدراسات اللغوية، وما تشمله من مخارج الحروف، والانتقال من حرف إلى حرف، وما يسببه هذا الانتقال من سهولة التلاؤم، وما يصحبه من صعوبة في حالة التنافر، وطبق ذلك كله تطبيقا عمليا نافعا في تناوله للمسائل البلاغية.

وكما أفاد الرمانى في دراساته اللغوية وتطبيق هذه الدراسات على فصاحة الكلمة وبلاغة الكلام، من الخليل بن أحمد، كذلك أفاد ابن سنان الخفاجي (ت٤٦٦ هـ) من أستاذه ابن جنى (٣٩٢ هـ) فأخذ عنه كلاما بنصه وحرفه من «سر الصناعة» ومزجه بكلام الفلاسفة في الأصوات ليحدثنا عن فصاحة اللفظ المفرد وما يشترط فيه من صفات «بأن الواضع للغة - إن كانت مواضعه - تجنب في الأكثر كل ما يثقل على الناطق تكلفه، والتلفظ به، كالجمع بين الحروف المتقاربة في المخارج، وما أشبه ذلك، واعتمد مثل هذا في الحركات أيضا، فلم يأت إلا بالسهل الممكن، دون الوعر المتعب، ومتى تأملنا الألفاظ المهملة، لم تجد العلة في إهمالها إلا هذا المعنى» [٢].

وفي موضع آخر عندما يريد أن يحدد أوصاف اللفظة الفصيحة، فيذكر أن أول هذه الأوصاف وأهمها، تباعد مخارج الحروف، ويحلل ذلك تحليلا واضحا، مع بيان علته في الفصاحة «بأن يكون تأليف تلك اللفظة من حروف متباعدة المخارج وعلة هذا واضحة، وهي أن الحروف التي هي أصوات تجرى من السمع مجرى الألوان من البصر، ولاشك في أن الألوان المتباينة إذا جمعت، كانت في المنظر أحسن من الألوان المتقاربة، ولهذا كان البياض مع السواد أحسن منه مع الصفرة، لقرب ما بينه وبين الأصفر، وبعد ما بينه وبين الأسود، وإذا كان هذا موجوداً على هذه الصفة، لا يحسن النزاع فيه، كانت العلة في حسن اللفظة المؤلفة من الحروف

---

(١) النكت في إعجاز القرآن ٧٢.

(٢) سر الفصاحة ٥٠ ابن سنان.

المتباعدة، هى العلة فى حسن النقوش إذا مزجت من الألوان المتباعدة .. وهذه العلة لا يمكن «لمنازع» أن يجحدها.

ومثال التأليف من الحروف المتباعدة كثير. فأما تأليف الحروف المتقاربة فمثل «الهعخع» ولحروف الحلق مزية فى القبح، إذا كان التأليف منها فقط، وأنت تدرك هذا وتستقبحه، كما يقبح عندك بعض الأمزجة من الألوان وبعض النغم من الأصوات» [١].

فابن سنان - إذن - يجد الفصاحة فى التباعد بين مخارج الحروف، كما يرى القبح فى التقارب بين مخارج الحروف، مخالفاً فى هذا الرأى الخليل والرمانى، وقد وجدا أن التنافر يكون فى البعد كما يكون فى القرب، ولكن ابن سنان يرى القبح والتنافر فى القرب وحده، دون البعد، متأثرا فى ذلك بابن دريد (ت ٣٢١ هـ) حيث يرى القبح فى الحروف إذا تقاربت فى مخارجها، وما يؤديه ذلك إلى ثقل على اللسان وتكلف الحرف الواحد ... أما إذا تباعدت مخارج الحروف فقد حسن وجه التأليف [٢].

وابن سنان فى ذلك ليس متأثرا بابن دريد فحسب، بل هو أيضا يتقفى آثار ابن جنى ويسير على نهجه، فابن جنى كما تهمه مراعاة الخفة والسهولة فى اللفظة، وبعد حروفها عن التنافر يهمه أيضا سهولة الألفاظ بعضها مع بعض، وخفتها على اللسان، فاجتماع كلمات ثقيلة متوالية يؤدى إلى صعوبة فى النطق أفحش بالضرورة مع الصعوبة التى نراها فى الحروف من كلمة واحدة، ولذلك هو يلتزم بحذف بعض الكلمات الثقيلة، والإبقاء على بعضها الآخر، فلا يجهد اللسان بالنطق من جهة، ويحفظ التوازن والتعادل من جهة أخرى، حين يبقى على بعض الكلام، ولا يبتره بترا.

فابن جنى يفسر لنا ماقرره المازنى (ت ٢٤٩ هـ) فى كتابه التصريف حين يقول: «واعلم أن العرب يحذفون الشىء وفى كلامهم ما هو أثقل منه، ويستثقلون الشىء وفى كلامهم ما هو أثقل منه مما يتكلمون به، فعلوا هذا لئلا يكثر فى

(١) سر الفصاحة ٦٦.

(٢) المزهر للسيوطى ١ / ١٩١ ، ١٩٢ ، الجمرة ١ / ٩ لابن دريد.

كلامهم ما يستثقلون»[1] وابن جني يزيد ذلك وضوحا بقوله: «فحذفوا بعضا، وأقروا بعضا على ضرب من التعادل، ولم يجيئوا به على التمام لئلا يكثر ما يستثقلون»[2].

فكل ذلك راعى فيه ابن جنى خفة الألفاظ على اللسان، وسهولة وقعها فى الأذن، كما يراعى حسن تأليف الكلمة من الحروف فى قوله:

«واعلم أن هذه الحروف كلما تباعدت فى التأليف كانت أحسن. وإذا تقارب الحرفان فى مخرجيهما قبح اجتماعهما ولا سيما حروف الحلق، ألا ترى إلى قلتها بحيث يكثر غيرها، وذلك نحو الضغينة، والمهه، والفهه. وليس هذا ونحوه فى كثرة حديد، وجديد، وسديد، وشديد»[3].

ولا يكتفى ابن سنان بأن يأخذ برأى ابن جنى فى فصاحة الكلمة حين البعد بين حروفها، وقبح الكلمة حين القرب بينهما. وذكر أمثلته، بل هو أيضا يناقش الرمانى الذى يرى أن تنافر الكلمة يرجع إلى بعد مخارج حروفها، فيسفه هذا الرأى ويأتى بأمثلة من القرآن يؤيد بها صواب رأيه - أو رأى ابن دريد وابن جنى على الأصح فى أن الفصاحة أيضا تكون فى التباعد بين مخارجها فيقول:

«وقد ذهب الرمانى إلى أن التنافر أن تتقارب الحروف فى المخارج أو تتباعد بعدا شديداً، وحكى ذلك عن الخليل بن أحمد. والذى أذهب أنا إليه فى هذا ما قدمت ذكره ولا أرى التنافر فى بعد ما بين مخارج الحروف، وإنما هو فى القرب، ويدل على صحة ذلك الاعتبار، فإن هذه الكلمة - ألم - غير متنافرة، وهى مع ذلك مبنية من حروف متباعدة المخارج، لأن الهمزة من أقصى الحلق والميم من الشفتين. واللام متوسطة بينهما، وعلى مذهبه كان يجب أن يكون هذا التأليف متنافراً، لأنه على غاية ما يمكن من البعد، وكذلك أم، واو، لأن الواو من أبعد الحروف من الهمزة. وليس هذا مثل - عع ولا سز - لما يوجد فيهما من التنافر بالقرب ما بين الحرفين فى كل كلمة. ومتى اعتبرت جميع الأمثلة لم تر للبعد الشديد وجها فى التنافر على ما ذكره»[4].

---

(1) المنصف ٢ / ١٩٩ ابن جنى.

(2) المنصف ٢ / ٢٠٠.

(3) سر صناعة الإعراب ٧٥ - ٧٧ ابن جنى.

(4) سر الفصاحة ٩٢.

وعبد القاهر الجرجاني صانع البلاغة العربية، وإمام البلاغيين، قد تناول أيضا كتاب الدلائل فصاحة الألفاظ المفردة، وتحدث عنها في صفحات طوال متفرقة، تبين مدى إفادته من الدراسات اللغوية. وفحوى كلامه يدور على تفنيد رأي من يقول إن فصاحة المفرد تقوم على التأليف من حروف متباعدة وكأنه بذلك يخالف رأي ابن دريد وابن جني وابن سنان، ومن أراد أن يقف على آراء عبد القاهر في فصاحة المفرد فليرجع إلى كتابه القيم دلائل الاعجاز»[1].

ونتبين من خلال مناقشة ابن الأثير [2] (ت ٦٣٧ هـ) لرأى ابن سنان أنه لا يرضى بهذه الآراء التي تجعل بعد مخارج الحروف وقربها سببا في الحسن أو القبح، لأن مراعاة البعد أو القرب في كل كلمة حتى يقف المرء على حسنها أو قبحها. يرهق الناظم أو الكاتب من أمره عسرا هو في غنى عنه .. وإنما الذي يجب أن نعتمد عليه في هذا الشأن ونأخذ بحكمه في هذا المضمار، هو حاسة السمع وحدها دون غيرها. فما تستحسنه حاسة السمع فهو حسن وما تستقبحه فهو قبيح.

يقول ابن الأثير في بيان ذلك: «ولو أراد الناظم أو الناثر أن يعتبر مخارج الحروف عند استعمال الألفاظ، وهل هي متباعدة أو متقاربة لطال الخطب في ذلك وعسر». ويمضي فيقول: «ونحن نرى الأمر بخلاف ذلك فإن حاسة السمع هي الحاكمة في هذا المقام بحسن ما يحسن من الألفاظ وقبح ما يقبح. فإذا استحسنت لفظا أو استقبحته وجد ما تستحسنه متباعد المخارج، وما تستقبحه متقارب المخارج ... واستحسانها واستقباحها إنما هو قبل اعتبار المخارج لا بعده».

ولكي يؤكد لنا ابن الأثير أن المعول عليه في بيان الحسن أو القبح هو الحاسة وحدها وليس بعد مخارج الحروف أو قربها، يذكر أنه قد يجئ في المتقارب المخارج ما هو حسن رائق، ومن المتباعد المخارج شيء قبيح أيضا. ولو كان التباعد سبباً للحسن لما كان سببا للقبح إذ هما ضدان لا يجتمعان .. ويذكر مثال لذلك كلمة (ملع وعلم) والأولى قبيحة ينبو عنها الذوق السليم، والأخيرة حسنة لا

---

(١) دلائل الإعجاز ٤٥ وما بعدها - عبد القاهر.

(٢) المثل السائر ١ / ٢٢٤ - ٢٢٧.

مزيد على حسنها، مع أن حروف الكلمة الأولى هى نفس حروف الكلمة الأخيرة .، ومخارج الحروف هنا وهناك واحد لم يتغير.. ثم يقرر فى النهاية النتيجة التى يود أن يصل إليها فيقول: «ولو كان مخارج الحروف معتبرا فى الحسن والقبح لما تغيرت هذه اللفظة فى «ملع» و«علم» والذى أود أن أنبه إليه أن التنافر سواء كان فى الحروف أو فى الكلمات لا علاقة له بوضوح التعبير، فالتعبير لا ينقص من وضوح الكلام ولا يورثه شيئا من الغموض أو خفاء المعنى فقول الشاعر:

وقبر حرب بمكان قفر   وليس قرب قبر حرب قبر

واضح كل الوضوح على الرغم من تنافر كلماته.

وإذا استعرضنا أمثلة التنافر، لم نلبث أن نشعر بأن الأمر فى هذه الأمثلة لا يقتصر على الثقل فى النطق فهناك صفة مشتركة بينها جميعا . وهى، كونها كريهة فى السمع ثقيلة الوطأة على النفس، وربما كان هذا هو السبب الذى دفع البلاغيين على غير شعور منهم إلى النفور من هذه الكلمات، وإن كانوا قد عزوه إلى التنافر وحده.

فمما لاشك فيه - إذن - أن البلاغة قد أفادت من الدراسات اللغوية أيما فائدة سواء فى الكلمة الواحدة من حيث حروفها، أو فى الكلمات مجتمعة من حيث تعادلها فى الخفة والثقل، وبالإضافة إلى ذلك، فإن الدراسات اللغوية قد تعرضت للكلمة من حيث كونها مهجورة أو مألوفة «فإذا كانت الكلمة وحشية لا يظهر معناها إلا بالتنقيب عنها فى كتب اللغة، أو كانت قليلة الاستعمال بين الناس، فهى بعيدة عن الفصاحة مثل قول العجاج:

ومقلة وحاجبا مزججا   وفاحما ومرسنا مسرجا

فكلمة «مسرجا» تحتاج إلى تخريج على وجه بعيد، ولا ندرى ما المراد منها؟ أهو أنف كالسيف السريجى فى الدقة والاستواء، أم هو كالسراج فى البريق واللمعان [1] وهذا ما يشترطه البلاغيون فى فصاحة المفرد بأن يكون خالصا من الغرابة، كما اشترطوا من قبل أن يكون خالى من التنافر.

---

(١) شروح التلخيص ١ / ٨٢.

ولم تكن طائفة اللغويين وحدها صاحبة الأثر فى البلاغة، بل كانت هناك طائفة أخرى أبعد أثرا، وأرفع صوتا فى تكوين مصطلحات البلاغة، وإقامة دعائمها، ونعنى بها طائفة المتكلمين، وخاصة المعتزلة. وسميت هذه الفرقة بالمعتزلة «لاعتزالهم مذهب الحسن البصرى (ت ١١٠ هـ) فى تسمية مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة بالنفاق»[١]. وكان الخوارج يرونه كافرا، بينما كان يراه واصل بن عطاء (ت ١٨١ هـ) فى منزلة بين الإيمان والكفر. فالاعتزال مذهب من مذاهب الكلام يبحث أساسا فى العقائد الإسلامية مستعينا بالعقل والبرهان، وإلى هذه الطائفة يرجع الفضل فى تكوين علم الكلام والاستعانة به فى الدفاع عن تعاليم الإسلام.

«وقد نشأت فرقة المعتزلة فى العصر الأموى فى البصرة أول الأمر ثم سرعان ما انتشرت فى العراق، وفى العصر العباسى تكونت للاعتزال مدرستان كبيرتان مدرسة البصرة وعلى رأسها واصل بن عطاء (ت ١٨١ هـ) ومدرسة بغداد وعلى رأسها بشر بن المعتمر (ت ٢١٠ هـ)»[٢].

وقد كان لطائفة المتكلمين فضل عظيم وأثر أبرز من أثر اللغويين فى البلاغة العربية. «وربما كان مرجع تفوقهم إلى أن هذه الطائفة لم تكن محافظة مثل طائفة اللغويين تعتد بنماذج الشعر القديم وحدها، بل كانت أيضا تنظر إلى النماذج الحديثة، بالإضافة إلى تناولها القرآن للنظر فى بلاغتها، ومدار فصاحته، وتأويل كلمه، بعد أن التحمت عقليتها بالفكر الأجنبى والثقافة اليونانية»[٣]، ومن ثم كانت هذه الطائفة مصدر نشاط خصب فى البيان العربى ووضع كثير من مصطلحاته.

ويذهب بعض النقاد إلى أن علماء الكلام وخاصة المعتزلة هم الذين وضعوا أسس البلاغة «إذ كانوا هم المحتاجين إليها فى الدعوة، وإقامة الحجج، فوضع منهم بشر بن المعتمر صحيفته الخالدة، ثم جاء بعده الجاحظ وهو من هو فى البلاغة وفنونها»[٤].

---

(١) أمالى المرتضى ١ / ١٦٧.

(٢) فجر الإسلام ٢٩٩، التفسير والمفسرون ١ / ٣٦٨، ٣٦٩.

(٣) النقد : شوقى ضيف ص ٤٥.

(٤) النقد الأدبى: أحمد أمين ص ٤٣٨ وانظر أيضا أبو زكريا الفراء ومذهبه فى النحو واللغة ص ٢١٢.

والدكتور طه يرى: «أن البلاغة نشأت حين اشتدت الخصومة بين علماء الكلام وأن الجاحظ المتكلم (ت ٢٥٥ هـ) هو أول من اهتم بالبلاغة اهتماما جديا، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فعده مؤسس البيان العربي» [١].

وربما كان النظام (ت ٢٢١ هـ) أستاذ الجاحظ «من أوائل الذين تحدثوا عن بعض موضوعات البلاغة، وحددوا معانيها مثل الخبر والطلب، وقاسوها بمقياس الصدق والكذب» [٢].

ولكن الذى لفت بحق أنظار المشتغلين بالبلاغة أكثر من غيره، بل دون غيره على الإطلاق تلك الصحيفة الخالدة لبشر بن المعتمر [٣] زعيم المتكلمين فى بغداد، لأهميتها الشديدة فى تاريخ البلاغة، وقد نصح فيها الكاتب بأمور تعد من صميم علم البلاغة، وينبغى مراعاتها وقت الكتابة، كتخير الوقت المناسب فى الكتابة حتى يخرج سهلا وتلاؤم الألفاظ، ونظم الكلام، فلا يكون أحدها نافرا عن إخوانه، أو موضوعا فى غير موضعه، وأن يكون الكاتب مطبوعا قبل كل شىء وقد كانت هذه الصحيفة ذات أهمية عظيمة لمؤرخى البلاغة، وفتحا جديدا فى علم المعانى حتى قالوا: «ولا نعلم قبل بشر من تعرض لوضع هذه الأسس فى اللغة العربية، فلو أسميناه مؤسس علم البلاغة لم نبعد» [٤] ولهذا تناول الصحيفة بالتفسير والتحليل، والنقد والاستقصاء، كثير ممن يؤرخ للبلاغة العربية أو يكتب عنها [٥].

والجاحظ فى كتابه البيان والتبين يسرد لنا عددا وفيرا من المتكلمين الذين ساهموا بقسط كبير فى البلاغة سواء فى التزام طريقة خاصة فى الكلام والخطابة مثل عمرو بن عبيد (ت ١٤٤ هـ) الذي يعرف لنا البلاغة بقوله: «تخير اللفظ فى حسن الأفهام» [٦] وربما كان هذا أقدم تعريف دقيق للبلاغة وصل إلينا.

---

(١) مقدمة نقد النثر ص ٣ وانظر النثر الفنى ١ / ٤٨.

(٢) الحلول على التلخيص ص ٣٩.

(٣) البيان والتبيين ١ / ١٣٥.

(٤) ضحى الإسلام ٢ / ١٤٣.

(٥) النقد ١٨ ، تاريخ النقد ١ / ٣٥٤.

(٦) البيان والتبيين ١ / ١١٤.

والرقاشي الذى كان يقيم خطبة على السجع [1] وتمامة بن اشرس (ت ٢١٣ هـ) الذى كان يلتزم الإيجاز وحسن الأفهام [2] والفراء (ت ٢٠٧ هـ) الذى كان متكلما يميل إلى الاعتزال [3] له ما له من أثر واضح فى تاريخ البلاغة، وكذلك الرمانى (ت ٣٨٦ هـ) والجبائى والقاضى عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) ونلاحظ أن كتب الجاحظ قد حوت كثيرا من المسائل البلاغية، وبينت طريقة المتكلمين فى معالجتها، ونظرتهم إليها من عرب وفرس ويونان. كما يذكر الجاحظ مطابقة الكلام لمقتضى الحال، والإيجاز وأقسامه، وغرابة الألفاظ ويحمل عليها حملة شعواء، ويتحدث عن تأليف اللفظ، وجمال النظم، كما يتحدث عن السجع، وتأثيره فى نفوس السامعين، والازدواج، وحسن التقسيم وأسلوب الحكيم، والاحتراس، والهزل الذى يراد به الجد، والكناية، والاستعارة والتشبيه [4].

وهذا ابن المعتز يعترف صراحة بأنه أخذ المذهب الكلامى عن الجاحظ [5]. «والنظام – المعتزلى – جرد قلمه للكشف عن بلاغة القرآن وما فيه من روعة أخاذة تملك على الدارس شعوره، وتثير الكامن من حسه فيبدو جمال القرآن سافرا رائعاً.. مما جعل صنيع الرمانى فى عرضه لجمال الصورة البيانية فى القرآن أثرا خالدا مذكورا، وبلاء مشكورا جديرا بالثناء والإعجاب أجرى الحياة فى مباحث علم البيان، وما أجل أيادى المعتزلة على البحث البلاغى [6] كل هذه الأعلام لها شخصيتها الفالبة، وأثرها العميق فى تكوين البلاغة منذ نبتت جذورها حتى شبت وترعرعت أغصانها.

ومن المسلم به أن المعتزلة يرجع إليهم الفضل فى وضع كثير من مصطلحات البلاغة التى دارت فى كتب البلاغة والنقد من بعدهم، ولم تكن معروفة قبلهم، سواء فى تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز أو فيما يتعلق بعلوم البلاغة من معان

---

(١) البيان والتبيين ١ / ٢٨٧.

(٢) البيان والتبيين ١ / ١١١.

(٣) بغية الوعاة ٢ / ٢٢٢.

(٤) انظر بالترتيب الحيوان ٣ / ٢٦٨، ١ / ٩١، البيان ١ / ٣٧٨، الحيوان ٣ / ١٣٩، البيان ١ / ٢٨٤، ٢/ ١١٦، ١ / ٢٤٠، ٢ / ١٤٨، ١ / ٢٨٨، ٩٣، ٢٦٣، ١٥٢ والحيوان ٥ / ٢٣، ٢٥.

(٥) ابن المعتز وتراثه فى الأدب والنقد والبيان ٥٨١ وانظر تحرير التحبير ١١٦ والنقد المنهجى ٦٠.

(٦) أثر القرآن فى تطور البلاغة العربية ٨١ / ١٠٩.

وبيان وبديع «فابن تيمية يخبرنا عن اصطلاح الحقيقة والمجاز بأنه اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة، ونحوهم من المتكلمين» [١].

وقد كان للمعتزلة طابع خاص فى التفكير، وطريقة معينة فى التفسير، فقد أخذوا بقسط وافر من الفلسفة اليونانية، واستعانوا بها فى جدلهم وشرح نظرياتهم، ومواجهة خصومهم، كأبى هذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ) والنظام، والجاحظ، كما يغلب على تفسيرهم الطابع العقلى، والمذهب الكلامى تبعا لقاعدتهم المشهورة «الحسن ما حسنه العقل، والقبح ما قبحه العقل» [٢].

إذن فالصلة بين علماء الكلام والمعتزلة وبين الفلسفة والمنطق لم تكن معدومة، بل كانت صلة وثيقة انتفعوا بها، ومزجوا ثقافتهم العربية الصرفة بالثقافة الأجنبية الفلسفية فأضافوا الكثير إلى البلاغة العربية.

والمعتزلة فى كثير من الأحيان يقيمون تفسيرهم لبعض آيات القرآن على الفروض المجازية فيحملون الكلام على التمثيل أو التخييل ولا يلجئون إلى حقيقة اللفظ أو ظاهر الآية، فيقولون مثلا فى قوله تعالى: (وقالت اليهود يد الله مغلولة) إن اليد ههنا النعمة لقول العرب «لى عند فلان يد» أى نعمة ومعروف [٣] أو يقولون فى قوله تعالى: (ولله يسجد من فى السموات والأرض طوعا وكرها) [٤] إن السجود هنا معناه الخضوع وليس السجود الحقيقى، لأن نفس السجود لا يقع من كل أحد، ولكن المكلف العارف بالله يخضع طوعا وغيره يخضع كرها [٥]، وكذلك قوله تعالى: (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) [٦] إن الختم هنا ليس حقيقة، لأنه لا ختم على القلوب ولا على الأسماع ولا تغشية على الأبصار على الحقيقة، وإنما الكلام على سبيل المجاز، ويحتمل أن يكون من الاستعارة والتمثيل، وهما من أنواع المجاز، ويحتمل أن يكون من الاستعارة والتمثيل، وهما من أنواع المجاز أو أن إسناد الختم إلى الله تعالى لا يجوز، لأنه يدل

---

(١) الإيمان ص ٥٢.

(٢) مباحث علوم القرآن ٢٩٤.

(٣) تأويل مختلف الحديث ٣٠ وانظر المعتزلة ٧٦.

(٤) الرعد ١٥.

(٥) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٨١ للقاضى عبد الجبار طبعة الجمالية ١٣٢٩ هـ.

(٦) البقرة ٧.

على فعل القبيح والله منزه عن ذلك، وإنما الشيطان هو الخاتم، وأسند إلى الله تعالى لأنه هو الذى مكنه وقدره [1]. وكثير من الآيات القرآنية يجرون فى تفسيرها على هذا النهج رافضين أن يأخذوها على علاتها إذا كانت تحمل معانى التشبيه والتجسيم، ولم يقبلوها على ظاهرها، بل اعتبروها مجازا وأولوها بتأويلات تتسامى مع جلال الله، وتنزهه عن مشابهته للخلق» [2].

وهذا المسلك فى تفسير القرآن بالمجاز قد آثار ثائرة كثير من العلماء على المعتزلة فشددوا عليهم النكير وخاصة ابن قتيبة السنى (ت ٢٧٦ هـ) الذى جرد قلمه ليسفه آراءهم وينتقدهم انتقادا مرا لاذعا «لأنهم فسروا القرآن بأعجب تفسير، يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم، ويحملوا التأويل على نحلهم [3] وقد اشتط ابن قتيبة فى الهجوم على أصحاب الكلام وتجاوز نقد آرائهم إلى تجريح أشخاصهم، والتعرض لأخلاقهم، فيتهم النظام بأنه «يغدو على سكر ويروح على سكر .. ويدخل فى الأدناس، ويرتكب الفواحش» [4] ويقول عن أبى هذيل العلاف: «إنه كذاب أفاك» [5] ويتهم الجاحظ بأنه «يستهزئ بالحديث استهزاء لا يخفى على أحد، وإنه من أكذب الأمة وأوضعهم لحديث، وأنصرهم لباطل. ثم يقول فيمن يتعلق من هؤلاء؟ ومن يتبع منهم وهذه مذاهبهم وهذه نحلهم وهكذا اختلافهم» [6] «ثم يعلن رفضه نهائيا لعلم الكلام فيقول فأما الكلام فليس من شأننا، ولا أرى أكثر من هلك إلا به» [7].

وأبو هلال يعلن فى غير موضع من كتابه الصناعتين نفوره الشديد من مذهب الكلاميين .. وليس الغرض من هذا الكتاب مذهب المتكلمين، وإنما قصدت به قصد صناع الكلام من الشعراء والكتاب [8].

---

(١) الكشاف ١ / ٢٧ ، ٢٨ وانظر أيضا ظهر الإسلام ٤ / ٥٤ ومباحث فى علوم القرآن ٢٩٥ .

(٢) انظر مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى ١ / ١٥٧ ، ٢١١ طبعة الاستانة ١٣٤٨ هـ . مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن قيم الجوزية ١ / ٧٧ ، ٧٨ طبعة مكة المكرمة ١٣٤٨ هـ. المعتزلة، زهدى حسن جار الله ٨٦ طبعة مصر.

(٣) تأويل مختلف الحديث ٩٧ .

(٤) المصدر السابق ١٧ .

(٥) المصدر السابق ٤٢ .

(٦) المصدر السابق ٦٠ ، ٦١ .

(٧) الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ص ١٢ .

(٨) الصناعتين ٩ .

وابن المنير السني يتهجم على الزمخشري المعتزلي ويتهمه بفقد الأدب، وخروجه عن الأصول المرعية في تفسير القرآن فيقول معقبا على تفسير الزمخشري لقوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (١)، وهذا مما تقدم إنكارى عليه فيه، أفلا كان يتأدب بأدب الآية، حيث سمى الله هذا مثلا، ولم يقل تلك الخيالات نضربها للناس؟ ألهمنا الله حسن الأدب معه» (٢).

وهذا حازم القرطاجنى عندما يتعرض للأقاويل الشعرية ويذكر أن لها مواطن جديرة بتوخى الصدق، وأخرى لا يصلح فيها إلا الكذب يقول: «إنما غلط فى هذا - فظن أن الأقاويل الشعرية لا تكون إلا كاذبة - قوم من المتكلمين لم يكن لهم علم بالشعر لا من جهة مزاولته، ولا من جهة الطرق الموصلة إلى معرفته» (٣).

ولا نريد أن نستزيد من سرد مواضع الهجوم على علماء الكلام والمعتزلة، وطريقتهم فى تفسير القرآن، أو تناول الحديث، أو معالجة الشعر، ونحن نلتزم بالإيجاز فى هذا التمهيد السريع، ولكنا نريد أن نؤكد أن علماء الكلام لم يكن طريقهم معبدا للإفصاح عن آرائهم البلاغية وتنميتها والوصول بها إلى نهاية الشوط، ورغم كل هذه الصعاب التى وضعت فى طريقهم، والاتهامات التى وجهت إليهم، كان لهم عميق الأثر فى إقامة بناء البلاغة ودعم أركانها.

★ ★ ★

---

(١) الحشر ٢١.

(٢) الانتصاف حاشية الكشاف ٤ / ٤٠٦.

(٣) منهاج البلغاء وسراج الأدباء ٨٦.

أثر النقاد فى البلاغة

وكما كان للغويين والمتكلمين جهد مشكور، وأثر موفور فى البلاغة العربية، كان للنقاد أيضا أثر لا يقل شأنا عن أثر اللغويين والمتكلمين، وربما كان النقاد أبعد أثرا من الطائفتين السابقتين، فقد كان النقد الأدبى عاملا من أهم العوامل التى ساهمت فى نشأة البلاغة وتطورها على مر القرون، والصلة بين النقد والبلاغة صلة وثيقة لا تنفصم عراها، بل ظل هذان العلمان ردحا طويلا من الزمن يسيران جنبا إلى جنب، وليس ثمة شيء يفصل أحدهما عن الآخر، حتى أوشك القرن الرابع الهجرى أن ينتهى، وبدأ الفساد يدب فى ذوق بعض المشتغلين بفنون الأدب والبلاغة، فحكموا أذواقهم فى فصل البلاغة عن النقد، وكانت نقطة البدء على يد أبى هلال العسكرى [١] (ت ٣٩٥ هـ) وكان لهذا الفصل بين العلوم تأثيره على اللاحقين فنسجوا على هذا المنوال حتى رأينا عبد القاهر الجرجانى (ت ٤٧١ هـ) فى كتابيه الخطيرين، الدلائل والأسرار «يضع أسس البلاغة واضحة ثابتة الدعائم متميزة الصفات [٢] »وإن كانت لم تخل من خصائص النقد وفضائل الذوق، ثم أصبحت البلاغة فيما بعد علما جافا لا روح فيه ولا متعة على يد السكاكى (ت ٦٢٦ هـ) ولشدة ارتباط البلاغة بالنقد حاول العلماء أن يفصلوا بينهما بتعريفات متكلفة لا تغنى شيئا عن مزج أحدهما بالآخر فى الحقيقة. فقالوا: «إن البلاغة تعنى بالشكل وصورة الكلام وما فيه من نظم العبارة، وتأليف اللفظ، وتركيب الجمل، ومظاهر الأسلوب، ولا علاقة لها بالمعنى. أما النقد فيتعلق بما وراء الشكل ويعنى بمنابع الأسلوب من فكر وعاطفة وخيال، ولا يتعلق بالشكل[٣] »أو« أن البلاغة تعنى بالأسلوب والنقد يعنى بالمعانى والأساليب، أى من حيث صحة المعنى وأثره فى النفس، والأسلوب حيث الوضوح والجمال [٤] »أو أن البلاغة علم تعليمى فيه التأثير والتعليم، والنقد علم وصفى نتمكن به من التمييز بين الحسن والقبيح» [٥].

---

(١) النقد المنهجى ٣٢٣.

(٢) النقد الأدبى أحمد أمين ١٩.

(٣) أصول النقد الأدبى للشايب ٥٦.

(٤) الأسلوب للشايب ١٥.

(٥) تاريخ النقد العربى لزغلول سلام ١ / ١٤.

وهذه التعريفات التى وضعها العلماء كحد فاصل بين النقد والبلاغة تؤكد لنا شدة اتصال العلمين، وليس انفصالهما، بدليل أن النقاد والعلماء كانوا يستخدمون النقد والبلاغة خير استخدام، وعلى خير وجه حتى نهاية القرن الرابع الهجرى: أى قبل أن يعرف انفصال العلمين. وكانوا لا ينظرون فى شعر أو نثر إلا باستخدام النقد والبلاغة كشيء واحد وليس كشيئين منفصلين.

ويجمل بنا أن نلم إلمامة قصيرة عن حالة النقد فى العصور الأولى لعلها تلقى ضوءا على مدى الاتصال بين هذين العلمين.

فكتب الأدب تروى لنا أن النابغة الذبيانى كانت تضرب له قبة من أدم بسوق عكاظ فتأتيه الشعراء تعرض عليه أشعارها ليفصل فيها بكلمته، أو يقارن بين شاعر وشاعر أو بين بيت من الشعر وآخر «وأن حسان بن ثابت أنشده»:

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى	وأسيافنا يقطرن من نجدة دما
ولدنا بنى العنقاء وابنى محرق	فأكرم بنا خالا وأكرم بنا ابنما

فقال النابغة أنت شاعر ولكنك أقللت جفانك وسيوفك، وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك [1]. فنقد النابغة لحسان نقد سديد ويتصل بالبلاغة بصلة ما، لأن حسانا لم يجمع الجفنات والأسياف جمعاً يدل على الكثرة، والعرب تستحب المبالغة فى موطن الفخر بالكرم والشجاعة.

وما يحكى عن أم جندب زوجة امرئ القيس حين عرض عليها أن تقضى بين زوجها وبين علقمة الفحل فحكمت لعلقمة وقالت لزوجها: «علقمة أشعر منك قال: كيف؟ قالت، لأنك قلت:

فللسوط ألهوب وللساق درة	وللزجر منه وقع أخرج مهذب

فجهدت فرسك بسوط فى زجرك ومريته فأتعبته بساقك وقال علقمة:

فأدركهن ثانيا من عنانه	يمر كمر الرائح المتحلب

فأدرك فرسه ثانيا من عنانه لم يضربه ولم يتعبه [2].

---

(١) الصون ٢ أبو أحمد العسكرى، الأغانى ٧ / ١٨٠.

(٢) الوشح ٢٩.

وهذه ملاحظات عابرة تقوم على الذوق، وتعتمد على الإحساس الساذج الملائم لروح العصر، أو التحليل السطحى الذى لا يتعمق الفكرة أو يجزئ الصورة، وإنما يحبون المبالغة التى يلجأ إليها الشعراء وإن كانت مخالفة للواقع، أو بعيدة عن الصدق، وربما كانت العلة فى أن عماد النقد هو الذوق، أن النقد كان تابعاً للشعر، والشعر شعور وإحساس وذوق، فكان النقد إحساسا وذوقا وكلاهما فطرى ساذج قائم على الانفعال والتأثر، وليس قائما على أصول مقررة، أو أسس موضحة، أو مقاييس دقيقة.

والنقد فى صدر الإسلام لم يكن يختلف كثيرا عن النقد فى العصر الجاهلى، فقد شغل العرب عن الشعر بالقرآن والفتوح. فلم تكن لديهم الفرصة سانحة ليتعودوا جمع الحقائق، وتحليلها، أو وضع قواعد لها. فكان النقد فى العصر الإسلامى شأنه شأن النقد فى العصر الجاهلى، يقوم غالبا على الذوق والسليقة والطبع، كما كان الأدب يقوم على الذوق والسليقة والطبع دون تحليل او تعليل أو تحقيق.

وإذا كان العصر العباسى أخذ النقد يتجه وجهة أخرى، فلم يحكم الذوق وحده وإنما وضع القواعد والأصول حتى تحول النقد من نظرات خاطفة إلى علم له قواعد مقررة، وأصول مرعية. ففى هذا العصر ظهر أثر النقد فى البلاغة واضحاً جلياً فقد انصرف النقاد إلى العناية بفصاحة الألفاظ، وبراعة التراكيب، واختيار الكلمة التى تكون وسطا بين الغرابة والابتذال، كما ذهبوا إلى التسوية بين اللفظ والمعنى [1] أو إلى تفضيل أحدهما على الآخر [2]، ودارت على ألسنتهم مصطلحات البلاغة من تشبيه واستعارة وكناية ومحسنات بديعية واستعملوها فى نقدهم، كما أن الحدود التى تعرف بها هذه المصطلحات قد شغلت نقاد ذوى خطر عظيم مثل الآمدى والجرجانى [3].

«ولعل من الواجب أن نشير إلى أن النقد العربى كان فى جملته نقدا يتصل بالجزئيات ولا ينفك عنها إلا قليلا، فقد كان محوره غالبا البيت أو العبارة بحيث يمكن أن نقول إن نشاطهم النقدى كان أقرب إلى البلاغة منه إلى النقد الخالص ..

---

(١) الشعر والشعراء ١ / ٦٤ وما بعدها.

(٢) الحيوان ٣ / ١٣١ . وانظر فن البلاغة ص ٥١ للمؤلف ط نهضة مصر.

(٣) الموازنة ١ / ٢٧٢ ، ٢٥٠ والوساطة ٤١.

ومع ذلك فقد تركوا ملاحظات لا تكاد تحصى من خصائص الكلمات والعبارة الأدبية، بل لقد تركوا ركاما هائلا يفيد فائدة جليلة فى تدريب الذوق على الأسلوب الفنى ولكنه ينتظم فى أبحاث البلاغة [1].

والنقد لم يكن مقصورا على الأدباء وحدهم وإنما دخل النحاة أيضا فى زمرة النقاد وساهموا بنصيب وافر فى النقد، وأبرزوا كثيرا من ملاحظاتهم القيمة التى كان لها أثر فى سير حركة النقد إلى الأمام ولم يكن هم النحاة منصبا على نقد الشعر من حيث ضبطه وإعرابه وفساد معناه فحسب، بل كان أيضا يمس عناصر الجمال فى الأدب، ومكان الروعة فيه. فأبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤ هـ) ويونس بن حبيب (ت ١٨٢ هـ) والخليل بن أحمد (ت ١٧٥ هـ) وسيبويه (ت ١٨٠ هـ) والأخفش (ت ٢١١ هـ) كانت لهم آراء صائبة، ونظرات نافذة تعتمد على الذوق، وتقوم على الإدراك. ويذكر لنا الرواة أن سيبويه والأخفش كانا يطعنان على بشار فى شعره فهجاهما هجاء لاذعا حتى تركاه وشأنه يخطئ أو يصيب [2].

وإن الفرزدق سب ابن أبى إسحاق (ت ١١٧ هـ) لأنه أخذ عليه شيئا فى شعره [3].

وربما كان بعض النحاة يختلفون حول بيت من الشعر فينقد أحدهما الشاعر، على حين يقف الآخر معه يسانده [4] وإن الخليل بن أحمد ويونس بن حبيب «تذاكرا الأشعار والشعراء فأكثر يونس من ذكر زهير وتقديمه، وذكر الخليل النابغة وقدمه، فقيل للخليل بم تذكر النابغة؟ فقال: للنابغة سهولة السبق وبراعة اللسان ونقابة الفطن لا يتوعر عليه الكلام لسهولة مخرجه وسلامة مطلبه» [5]. والأصمعى (ت ٢١٣ هـ) ينقد سلمة بن الخرشب، لأنه أخطأ الوصف فى بيت من قصيدته ويرسم له المثل ببيت آخر من الشعر ينبغى له أن يحتذيه [6].

---

(١) فى النقد الأدبى شوقى ضيف ٢١.

(٢) الموشح ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٣) طبقات فحول الشعراء ١٥ والوساطة ٨ ـ ٩.

(٤) طبقات فحول الشعراء ١٦.

(٥) تاريخ النقد العربى ٩٧.

(٦) الوساطة بين المتنبى وخصومه ١١.

وابن جنى (ت ٣٩٢ هـ) كان يدفع النقاد عن شعر المتنبى فإذا ضاق به الأمر «قرن بالبيت مسألة فى النحو، فيستهلك البيت واللفظ والمعنى»[1] وغير ذلك كثير لا يتسع المجال لبيانه وإحصائه.

والغرض أن نبين «أن هؤلاء النحاة قد سلكوا لونا جديداً من النقد تشعبت بحوثه وتنوعت، وعرفت له مقاييس وأصول»[2]، ولا نبالغ إذا قلنا إن النقد فى القرن الثانى الهجرى قام على أكتاف النحاة، فإن أول مصنف وصل إلينا فى تاريخ النقد واشتمل على ألوان من الدراسات النقدية، وقسم الشعراء إلى طبقات هو كتاب طبقات الشعراء لابن سلام الجمحى النحوى (ت ٢٢١ هـ).

ومما هو جدير بالذكر أن النقاد من النحاة كان يغلب عليهم القياس النحوى، والتعليل للقواعد بما يتمشى مع مسائل النحو، فيطعنون على العرب الفصحاء إذا خالفوا القياس، أو سألوا من حركات الإعراب، ولكن من الإنصاف أيضا أن نقول إن نقدهم لم يكن ينصب على هذا الجانب وحده، بل شمل معه عنصر الجمال، وموطن الذوق كما رأينا فى تفضيل الخليل للنابغة على غيره من الشعراء. والشواهد التى تؤيد كلتا الطريقتين متوفرة لمن أراد الرجوع إليها فيما ذكرنا من المصادر.

★ ★ ★

---

(١) الواضح فى مشكلات شعر المتنبى ٧٢.

(٢) من الوجهة النفسية ٩٧.

أثر المفسرين فى البلاغة

ومن بين الطوائف التى أسهمت بنصيب وافر فى نشأة البلاغة وإقامة دعائمها طائفة المفسرين، لتناولهم آيات القرآن الكريم، وإبراز ما فيها من جمال فنى، وروعة أخاذة حتى نرى علماء البلاغة فيما بعد يستشهدون فى قواعدهم البلاغية بأمثلة من القرآن سبقهم إليها المفسرون فى الاستشهاد بها. «وقد احتاج المفسرون إلى إظهار ما انطوى عليه كتاب الله من غرائب التراكيب، وتبيان الطرق التى تنتزع بواسطتها المعانى، وإبراز النكت البيانية التى تضمنت شيئا من أسرار الجمال ووجوه البلاغة»[1] عندما كثر دخول الأعاجم فى دين الإسلام، وفسد الذوق، ولم يكن لهم دراية بأساليب العرب البيانية.

فمعرفة ألفاظ القرآن، وفهم معانيه، وإدراك أغراضه وأبعاده، هو الهدف الذى يرمى إليه المفسر، ولا يمكنه أن يقف على شىء من ذلك إلا إذا كان على قدم راسخة فى علوم اللغة بصفة عامة، وعلوم البلاغة بصفة خاصة. والزركشى يفرد فصلا (فيما يجب على المفسر البداءة به) يستهله بقوله:

«والذى يجب على المفسر البداءة به العلوم اللفظية، والنظر فى التفسير هو بحسب أفراد الألفاظ وتركيبها، أما الأفراد فهى تتعلق بعلوم اللغة، والتصريف، والاشتقاق، وأما التركيب فهو متعلق بعلوم النحو والمعانى والبيان والبديع»[2].

وقد أثر القرآن تأثيرا كبيراً فى نشأة البلاغة وتطورها حيث كان هو المعجزة الكبرى التى تحدى بها الرسول العرب أن يأتوا بمثله أو بأقصر سورة منه، على ما اشتهروا به من فصاحة وبلاغة، ودعاهم هذا التحدى إلى المقارنة بين أسلوب القرآن وما يزخر به من صور بيانية، وألوان بديعية فوق ما عليه من جمال فى النظم وروعة فى التعبير وبين أساليبهم الراقية الأخاذة من شعر ونثر. وقد كان التأمل فى أسلوب القرآن وتفهم أسراره البيانية دافعا لظهور الدراسات القرآنية.

(١) تفسير البحر المحيط لابن حيان الأندلسى ١ / ٢، مطبعة السعادة ١٣٢٨ هـ.

(٢) البرهان فى علم القرآن للزركشى ٢ / ١٧٢ ، ١٧٤ والاتقان فى علوم القرآن ٢ / ١٨١ الطبعة الثانية ١٣٥٤ هـ.

ومدعاة للبحوث البلاغية التى ألفت بغزارة منذ نهاية القرن الثانى الهجرى فى كتب تناولت القرآن وما فيه من معانى مجاز ونظم وإعجاز. ويذكر ابن النديم أن «واصل بن عطاء والكسائى والأخفش والرؤاسى ويونس بن حبيب وقطرب النحوي والفراء وأبا عبيدة والمبرد وابن الانبارى والزجاج وخلف ألفوا جميعاً فى معانى القرآن وان أبا عبيدة ألف مجاز القرآن، والجاحظ نظم القرآن وكتاب المسائل فى القرآن، وبشر بن المعتمر تناول متشابه القرآن، والواسطى وابن الأخشيد لكل منهما كتاب فى نظم القرآن وابن الراوندي له كتاب فى الطعن على نظم القرآن (١). وثمة جهود أخرى بذلت فى تصنيف كتب تناولت القرآن للكشف عن خصائص وشرح غريبه وتأويل مشكلة والتعرف على جمال أسلوبه وبيان أثره فى النفوس منها ما صنعه ابن قتيبة والطبرى والرمانى وأبو على الفارسى وابن جنى والباقلانى والشريف الرضى وعبد القادر والزمخشرى والعلوى والزركشى والسيوطى. وقد كانت هذه الدراسات من أهم العوامل التى ساعدت على نشأة البلاغة، وأمدتها بفيض زاخر من الملاحظات البيانية التى أثرت البحوث البلاغية على مدى القرون حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من عظمة على يد عبد القاهر الجرجانى حيث نفذ إلى هذه الدراسات وشيد منها نظريته الكبرى فى صحة النظم وفساده. فالوقوف على إعجاز القرآن، وإدراك نظمه، واجتلاء أسراره لا يقوم إلا على تفهم البلاغة ومعرفة الفصاحة، وأبو هلال العسكرى يؤكد ذلك بقوله: «وقد علمنا أن الإنسان إذا أغفل علم البلاغة وأخل بمعرفة الفصاحة، لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خص الله به كتابه من حسن التأليف، وبراعة التركيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع، والاختصار اللطيف .. إلى غير ذلك من محاسنه التى عجز الخلق عنها» (٢).

وقد كانت مسائل البلاغة مفرقة فى كتب السابقين من المفسرين، وخاصة كتابى مجاز القرآن لأبى عبيدة (ت ٢٠٧ هـ) ومعانى القرآن للفراء (ت ٢١٠ هـ) وهذان الكتابان هما من اللبنات الأولى فى بناء صرح البلاغة العربية، والنواة الطيبة التى أثمرت دراسات متصلة، وأبحاث واسعة فى كتب اللاحقين من المشتغلين بفن البلاغة حتى وصلت إلى دور النضوج والكمال. وواضح من عنوان

---

(١) الفهرست: ١٠، ٥، ٥١، ٥٧.

(٢) الصناعتين: ١.

كتاب الفراء أنه كتاب وضع أساساً لتفسير آيات القرآن وبيان معانيه، أما كتاب أبى عبيدة، فإن بعض الباحثين [1] يؤكد أنه كتاب فى التفسير لا فى البيان.

وابن جرير الطبرى (ت ٢١٠ هـ) يتعرض فى تفسيره لكثير من أنواع المجاز ويحلله تحليلا دقيقا رائعاً، وهو فى عرضه لصور البيان، وألوان البلاغة فى القرآن يلتزم عرض الأديب الذائق فلا يجردها من الجمال، ولا يعريها من الرواء، ويمتعنا بأسلوبه وآرائه كما نرى فى تفسير قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ [2]، «يقول فإن قال قائل فما وجه قوله تعالى فما ربحت تجارتهم، وهل التجارة مما تربح، أو توكس قيل: «إن الله جل ثناؤه خاطب بكتابه عربيا فسلك فى خطابه إياهم مسلك خطاب بعضهم بعضا وبلغاتهم المستعملة بينهم، فلما كان فصيحا لديهم قول القائل لآخر خاب سعيك، ونام ليلك، وخسر بيعك ونحو ذلك من الكلام الذى لا يخفى على سامعه ما يريد قائله خاطبهم بالذى هو فى منطقهم من الكلام فقال فما ربحت تجارتهم إذ كان معقولا ولا عندهم أن الربح إنما هو فى التجارة، كما أن النوم فى الليل، فاكتفى بفهم المخاطبين بمعنى ذلك من أن يقال: فما ربحوا فى تجارتهم وإن كان ذلك معناه [3].

والمفسرون حين يفسرون القرآن بالمجاز، يتناولونه باختلاف مافيه من قرائن، سواء كانت القرينة عقلية يعرفها المخاطب مثل «واسأل القرية» [4]، أو عرفية مثل «يا هامان ابن لى صرحا» [5]، أى من يبنى، لأن مثله فى العرف لا يبنى، أو لفظية نحو... مثل نوره [6] فإنها دليل على أن المراد نور الهدى [7].

والرمانى (ت ٢٨٦ هـ) الذى ترك لنا «النكت فى إعجاز القرآن» وهو يدور حول البلاغة وبيان وجوه الإعجاز، قد وضع أيضا تفسيرا قيما للقرآن بلغت أهميته

(١) مناهج تجديد ١٠٨ ، ١١٢ ، ١٥٨ أمين الخولى.

(٢) البقرة آية ١٦.

(٣) جامع البيان فى تفسير القرآن ١ / ١٠٨ المطبعة الأميرية ببولاق ١٣٢٢ هـ (تفسير الطبرى).

(٤) يوسف ٨٢.

(٥) القصص ٣٨.

(٦) النور ٣٥.

(٧) إيثار الحق على الخلق لأبى عبد الله محمد بن المرتضى اليمانى طبعة الآداب ١٣١٨ هـ ص ١٦١.

درجة عظيمة حتى إن «الصاحب بن عباد حين قيل له: هلا صنعت تفسيرا؟ أجاب: وهل ترك لنا على بن عيسى شيئا؟ [1].

أما تفسير الكشاف للزمخشري (ت ٥٢٨ هـ) فهو غنى عن البيان، فقد طبق فيه الزمخشرى القواعد البلاغية تطبيقا رائعاً حين يتناول الآيات القرآنية . وقد كتب الدكتور شوقى ضيف [2] بحثا قيما عن تطبيقات الزمخشرى، وإضافاته الجديدة فى علوم المعانى والبيان والبديع، وأثره فى البلاغة تتجاوز صفحاته الخمسين، وهى إضافات تنسب إليه دون غيره من البلاغيين.

وبهذا يصبح واضحاً أن المفسرين وأصحاب الدراسات القرآنية كان لهم نصيب أيضا فى المشاركة فى نشأة البلاغة، والعمل على تطويرها، ونشاط جم فى البحوث البلاغية للتوصل بها إلى حقيقة الإعجاز.

★ ★ ★

(١) المنية والأمل ص ٦٣ لأحمد بن يحيى المرتضى طبعة حيدر أباد ١٣١٦ طبقات المفسرين السيوطى ص ٢٤ طبعة ليدن ١٨٣٩ هـ.

(٢) البلاغة تطور وتاريخ ص ٢١٩ - ٢٧٦.

أثر الأصوليين في البلاغة

وبالإضافة إلى جهود اللغويين والمتكلمين والنقاد والمفسرين في بناء صرح البلاغة ودعم أركانها والنهوض بها، نرى طائفة أخرى كان لها أثرها في البحث البلاغي، ونعني بها طائفة الأصوليين. والأصوليون هم أصحاب المسائل الفقهية القائمة على الأدلة المستنبطة من الكتاب والسنة [1]. واضطرتهم دراسة القرآن والحديث لاستنباط الأدلة إلى الوقوف على أساليب القرآن وفهم أبعاده ومراميه، وما فيه من مجاز وحقيقة، وألوان تتصل اتصالا وثيقاً بالبلاغة العربية، والصلة بين علمي الأصول والبلاغة تتضح لنا شيئا فشيئا بمرور الأزمان. عند تقعيد القواعد فتظهر هذه الصلة واضحة لا مرية فيها في عصر الشروح حتى نرى السبكي (ت ٧٧٣ هـ) يعلن صراحة أنه مزج في كتابه «عروس الأفراح» البلاغة بالأصول حيث يقول «واعلم انى مزجت قواعد هذا العلم - البلاغة - بقواعد الأصول والعربية» [2] وفي موضع آخر «واعلم ان علمي أصول الفقه والمعاني في غاية التداخل، فإن الخبر والإنشاء اللذين يتكلم فيهما المعاني هما موضوع غالب الأصول وأن كل ما يتكلم عليه الأصولي من كون الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، ومسائل الأخبار، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد والإجمال والتفصيل، والتراجيح كلها ترجع إلى موضوع علم المعاني .. فإن قلت أين كان هذا العلم في زمن الصحابة الذين يعرفون أسرار العربية، وانكشف لهم أوجه الإعجاز، قلت: كان مركوزاً في طبائعهم» [3].

فالصلة - إذن - بين الأصول والبلاغة واضحة كل الوضوح، فهما علمان في غاية الترابط والامتزاج ويكاد يكون موضوع الأصول وعلم المعاني واحداً، بل إن معظم ما يتكلم به الأصولي داخل في هذا العلم، ففي باب «التقديم» ودلالته على أنه يفيد القصر بالفحوى على حين أدوات القصر الأخرى تفيد القصر بالوضع. يذكر السبكي معنى الفحوى عند البلاغيين والأصوليين على السواء «فإن دلالة

---

(١) انظر كتاب اللمع في أصول الفقه لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي، ص ٤، الطبعة الأولى.

(٢) عروس الأفراح ١ / ٣٧.

(٣) عروس الأفراح ١ / ٥٣

التقديم بالفحوى، ودلالة ما قبله بالوضع، ونعنى بالفحوى المفهوم، وهو مخالف لاصطلاح الأصوليين فإن الفحوى عندهم مفهوم الموافقة لا مفهوم المخالفة، وما نحن فيه مفهوم مخالفة» (١) بل إن البلاغيين والأصوليين يشتركان معاً فى توضيح القاعدة، كما ترى فى تفريقهم بين التسخير والإهانة، وأنها اعم من التسخير «بمثال واحد مشترك وهو قوله تعالى: «ذق إنك أنت العزيز الكريم» (٢) وأن (ال) التى تفيد الاستقرار العرفى مثل: «جمع الأمير الصاغة - أى صاغة بلده أو مملكته» مسألة مهمة يحتاج إليها فى علم المعانى وأصول الفقة والنحو (٣).

ولكن الأصوليين تعرضوا أيضا لكثير من مباحث البيان كما تعرضوا لمباحث المعانى. فهم يطلقون على المجاز بأنه «استعمال اللفظ لغير ما وضع له (٤) .. مثل البلاغيين، «وهل المجاز موضوع أو غير موضوع؟» (٥)، «إن جماعة من الأصوليين ذهبوا إلى أن المجاز بجميع أنواعه موضوع» (٦) وأن المجاز المرسل إذا كان له علاقتان، أو أكثر، واحتمل التجوز عن كل، فمقتضى كلام الأصوليين أن أقوى العلاقات إعتبار الجزئية، بأن يطلق الكل ويراد البعض، الا ترى انهم جعلوا التخصيص خبراً من المجاز (٧)، وفى المجاز العقلى نرى السبكى لا يغفل راى الأصوليين بل يضعه جنبا إلى جنب مع راى البلاغيين فيقول: «وتلخص فى نحو أنبت الربيع البقل أقوال أحدها، أن المجاز فى انبت وهو راى ابن الحاجب - الأصولى - (ت ٦٤٦ هـ) أو انه تمثيل لا مجاز فيه وهو رأى الإمام فخر الدين الرازى - الأصولى - (ت ٦٠٦ هـ) أو ان المجاز فى الربيع وهو راى السكاكى او انه فى الإسناد وهو راى عبد القاهر والخطيب» (٨). وعندما يتحدث السبكى عن التشبيه البليغ المحذوف الأداة، يورد رأى الأصوليين بقوله: «فإن قامت قرينة على حذف الأداة صرنا إليه، وإن لم تقم فنحن بين إضمار واستعارة، والاستعارة أولى فليصر إليها، والأصوليون مختلفون فيما إذا دار الأمر بين المجاز والإضمار أيهما أولى وذلك فى مطلق المجاز وفى علم أصول الفقة» (٩) وبهذا صح قول القائم بأن «الأصوليين قد بحثوا مسائل من البيان صارت من أهم ما تبحث كتب الأصول وتعنى به» (١٠).

---

(١) عروس الأفراح ٢ / ٢٠٢ - ٢٠٤.

(٢) عروس الأفراح ٢ / ٣١٨ . سورة الدخان ٤٩.

(٣) عروس الأفراح ١ / ٢٢١.

(٤) عروس الأفراح ١ / ٢٢٥.

(٥) عروس الأفراح ٤ / ١٢.

(٦) عروس الأفراح ٤ / ١٧٩.

(٧) عروس الأفراح ٤ / ٤٤.

(٨) عروس الأفراح ١ / ٢٧١ - ٢٧٢.

(٩) عروس الأفراح ٢ / ٢٩٨.

(١٠) تاريخ البلاغة العربية احمد شمراوى ص ١٦ مخطوط.

ولا ينسى السبكى أن يورد لنا فى كتابه بعض آراء الأصوليين فى البديع، كما ذكر بعض آرائهم فى المعانى والبيان، فعندما يتعرض «للقول بالموجب» يقول: «ومن البديع المعنوى ما يسمى: القول بالموجب وهو قريب من القول بالموجب المذكور فى الأصول والجدل، وهو تسليم الدليل على بقاء النزاع» [1].

وهكذا نرى أن بحوث الأصوليين فى البلاغة أخذت تتسع وتتسع على مدار الأيام، حتى استغرقت صفحات طويلة من كتبهم، وأفادوا فى ذلك البلاغة العربية أيما فائدة، وأثروا جوانبها إثراء زاد من تفاصيلها، بل ومن تعقيدها وبخاصة عند المتأخرين.

غير أن بعض الباحثين قد أسرف إسرافا شديداً فى بيان مشاركة الأصوليين للطوائف الأخرى فى نشأة البلاغة وتطورها، وأن آثارهم ومشاركتهم فى البلاغة تفوق ما قدمه المتكلمون لفن البلاغة، وأن «أصحاب أصول الفقة أدنى إلى البلاغة من أصحاب الكلام وأجدر بالمشاركة منهم» [2].

ونحن لا ننكر فضل الأصوليين وأثرهم فى البلاغة، ولكن الذى يدعو إلى الدهشة حقا ذلك الادعاء بأنهم أدنى إلى البلاغة من المتكلمين، والمتكلمون هم الذين قامت البلاغة على أكتافهم، وتطورت فى أبحاثهم، واستقرت فى تطبيقاتهم، حتى صاروا أصحاب الفضل الأكبر فى تأسيس البلاغة، والنهوض بها. أما الأصوليون، فما نجده عندهم من آراء بلاغية، إنما ظهرت على يد المتأخرين منهم، «أما المتقدمون وما ذكروه من مقدمات فى كتبهم تناولوا فيها أقسام البيان بأنه بيان للقرآن، وبيان للسنة، وبيان بالاجتهاد، كمقدمة الإمام الشافعى (ت ٢٠١ هـ) فى رسالته [3] التى جعلت مقدمة لكتاب (الأم) فإنما هى صورة باهتة تفيد معنى الوضوح، أو ذكر العموم والخصوص، دون أن تتعرض لشىء آخر من المصطلحات المعروفة فى علم البلاغة.

★ ★ ★

---

(١) عروس الأفراح ٤ / ١٠٦.

(٢) النقد المنهجى عند الجاحظ ص ٢٢٩ داود سلام طبعة المعارف بغداد ١٩٦٠.

(٣) رسالة الإمام الأعظم الشافعى ص ٧ وما بعدها المطبعة التجارية.

أثر الكتاب والفقهاء والمناطقة فى البلاغة

وكانت هناك طوائف أخرى لها صولات وجولات فى ميدان البلاغة، وأثر بارز لا يصح إغفاله كطوائف الكتاب والفقهاء والمناطقة.

فطبقة الكتاب جمعوا إلى ثقافتهم الواسعة، ذوقهم المصفى، وحسن إلمامهم بفن الكتابة، فوفوها حقها فى اللفظ والمعنى، فخرجت فى أجمل صورة، وأحسن ثوب، وهذا غاية البلاغة، والهدف من تعلمها، وكان بعض الكتاب من عناصر أجنبية تثقفوا بالثقافة العربية كابن المقفع، وبعضهم من عناصر عربية نالوا قسطا من الثقافة الأجنبية فكان هذا المزج بين الثقافتين وسيلة لرصانة اللفظ وجزالته، وعمق المعنى وجدته، وكانت النصائح تسدى للكتاب حتى يخلو كلامهم من الحشو أو الإطالة فى غير مبرر فجعفر بن يحيى يقول لكتابه: «إن استطعتم أن يكون كلامكم كله مثل التوقيعات فافعلوا» (١)، والجاحظ يقرظ الكتاب ويثنى على طريقتهم فى الكتابة ولا يعدل طائفة أخرى بهم فيقول: «أما أنا فلم أر قط أمثل طريقة فى البلاغة من الكتاب، فإنهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعراً وحشياً، ولا ساقطاً سوقياً» (٢).

وإسحاق بن حسان يخبرنا «بأن أحداً قط لم يفسر البلاغة تفسير ابن المقفع سئل ما البلاغة؟ فقال البلاغة اسم جامع لمعان تجرى فى وجوه كثيرة، وعد بعض الأنواع ثم قال: والإيجاز هو البلاغة (٣).

وعلى هذا النحو كان الكتاب يشاركون فى نشاط البلاغة بطريقتهم العملية التطبيقية، وقد تحول كل كاتب لامع إلى ناقد لعمله، فيأخذ نفسه بالتدريب والمثابرة حتى يصل إلى الكمال مما أفاد البلاغة العربية، وجرى بها أشواطا فى ميدان التقدم والازدهار.

---

(١) البيان والتبيين ١ / ١١٥.

(٢) البيان والتبيين ١ / ١٣٧.

(٣) البيان والتبيين ١ / ١١٥ ، ١١٦.

والفقهاء أيضا كان لهم نصيب فى هذه المشاركة وذلك بالتأمل فى كتاب الله وسنة رسوله، لاستنباط الأحكام الفقهية، وإقامة القوانين الشرعية، فدعاهم هذا النظر بطبيعة الحال إلى الوقوف على الأسرار البيانية وما فيها من جمال، وما تحويه عبارات القرآن من ألفاظ دقيقة لها مدلولاتها الخاصة، ومعان عميقة لها مرماها المحدد. وقد ذكرنا من قبل كيف أن الإمام الشافعى قد تناول فى رسالته تعريف البيان وأقسامه، ثم توسع الفقهاء فى البحوث اللفظية والبلاغية فيما بعد، وخاصة حين فشت العجمة، واختلطت الألسنة، فكان لزاما على الفقهاء أن يضيفوا إلى عنايتهم بالفقه عنايتهم بالألفاظ، ومقاصدها البلاغية.

وكذلك الأمر بالنسبة للمناطقة الذين أدخلوا المنطق فى كثير من أبواب البلاغة، وذلك بتقسيمها إلى أنواع، وتعريف كل نوع، وحتمية أن يكون التعريف جامعاً مانعاً، وإخراج محترزات التعريف، ووضعوا قيوداً للإدخال فى التعريف، وأخرى للإخراج منه، وبيان الفساد أو الصحة فى هذا اللون البديعى الذى يسمى بالتقسيم «أما الصحة فى التقسيم فأن تكون الأقسام المذكورة لم يخل بشىء منها ولا تكررت ولا دخل بعضها تحت بعض ومثال هذا فى النظم قول نصيب:

فقال فريق القوم لا وفريقهم ‎ ‎ ‎ نعم وفريق قال ويحك ما تدري (١)

وكتاب الطراز للعلوى فيه كثير من حدود المناطقة وتعريفاتهم ومحترزاتها وغير ذلك مما يضيق البحث عن ذكره ونكتفى بهذا القدر فى الاستشهاد حتى لا نخرج عن المنهج الذى رسمناه.

ومن هذه الإلمامة الخاطفة رأينا بيئات مختلفة، وطوائف متعددة، من لغويين ومتكلمين، ونقاد، ومفسرين، وأصوليين، وفقهاء، ومناطقة، تظاهرت جميعاً على إبراز ملاحظات بلاغية مفيدة، حين وضعوا إجابات واضحة المعالم عن البلاغة والفصاحة والبيان والأسلوب والإعجاز، وأخذوا يطلبون مقاييس وأحكاماً يقيسون بها جودة الكلام ورداءته وحسنه وقبحه.

وبصدد الترجيح بين طائفة وأخرى، ولمن يسند الفضل الأكبر على البلاغة، يقول أستاذنا الدكتور شعراوى: «إن أسبق من تعرض لهذه البحوث بالتدوين هم

(١) سر الفصاحة ٢٧٧.

اللغويين والنحاة، وهم أيضا أسبق العلماء، إلى أفراد الكتب فى هذا العلم[1]. وفى الحق أن نشاط اللغويين والنحويين قد انحسر عن دراسات خصبة حيث كانوا يلاحظون ظواهر اللغة، وتركيب الكلام، وتأليف الجمل، ويسجلون ملاحظاتهم الدقيقة عن كل ما يصادفونه، بالإضافة إلى أنهم كانوا محافظين أشد المحافظة على المقاييس العربية الخالصة، جاعلين نصب أعينهم شواهد القرآن وشعر الفحول من العرب الأقدمين كمثال يحتذى فى وضع القواعد العربية وعدم الاكتفاء بصحة العبارة أو خطئها، بل تجاوزوا ذلك إلى ما يطرأ عليها من حسن أو قبح، فعرضوا من خلال ذلك إلى مسائل دقيقة كان لها شأن فى تاريخ البلاغة العربية، وأبرز ما يصادفنا فى ذلك كتاب سيبويه الذى نثرت فيه آراء بلاغية جمة تنسب إلى سيبويه وأستاذه الخليل.

★ ★ ★

(١) تاريخ البلاغة العربية حتى نهاية القرن الرابع الهجرى ص ٤٠ - مخطوط د. احمد شمراوى.

الباب الأول

ويشمل:

الفصل الأول: البلاغة عند الخليل (ت ١٧٥ هـ)

الفصل الثانى: البلاغة عند سيبويه (ت ١٨٠ هـ)

الفصل الثالث: البلاغة عند الفراء (ت ٢٠٧ هـ)

الفصل الأول

البلاغـــة عنـد الخلـيل [1]

ت ١٧٥ هـ

والخليل كانت له ملاحظات بلاغية قيمة أودعها سيبويه كتابه الذى يقال إنه جمع أصوله ومسائله من صنع الخليل نفسه [2]، وقد كان الخليل مشهوراً بأنه صاحب عقل خصب نادر، وذكاء لماح شديد، حتى إن الصولى (ت ٣٣٥ هـ) يقول: «إن الخليل بن أحمد أذكى العرب والعجم فى وقته بإجماع أكثر الناس، فنفذ طبعه فى كل شىء تعاطاه» [3].

وآراء الخليل البلاغية تستحق التسجيل والتنويه، فهو ليس صاحب عروض ولغة ونحو فحسب، وإنما جمع إلى ذلك بعض الملاحظات البلاغية التى أحرز بها قصب السبق، ونقلها عنه سيبويه كما هى، ولم يرد منها شيئاً، وإنما يتقبلها كما هى، دون نقد، أو مناقشة، اللهم إلا إذا إستثنينا رأيه فى التشبيه، ونقد سيبويه له كما سنرى، فيما عدا ذلك فإن سيبويه يأخذ برأى أستاذه، وينسب إليه أقواله.

وليس كتاب سيبويه هو المصدر الوحيد الذى تنقل عنه آراء الخليل البلاغية، فهى موزعة فى بعض الكتب الأخرى. فإذا جمعت أصبحت زادا فى علم البلاغة، وأصبح له أثر حميد بما تركه من آراء تتصل بعلم المعانى والبيان والبديع، بل بتعريف البلاغة نفسها. فالخليل له أكثر من تعريف للبلاغة ففى إحدى تعريفاته يقول: «كل ما أدى إلى قضاء الحاجة فهو بلاغة، فإن استطعت أن يكون لفظك لمعناك طبقاً ولتلك الحال وفقاً، وآخر كلامك لأوله مشابهاً، وموارده لمصادره موازناً، فافعل» [4]. وهو تعريف فضفاض يدخل فيه ما ليس من البلاغة، فالآدمى

---

(١) انظر فى ترجمته: مراتب النحويين ٢٧، طبقات النحويين واللغويين ٣٤، نزهة الأدباء ٢٩، معجم الأدباء ١١ / ٧٢، انباه الرواة ١ / ٣٤١، طبقات القراء لابن الجزرى ١ / ٢٧٥، سرح العين لابن نباته. (ط دار الفكر) بغية الوعاة ١ / ٥٥٧.

(٢) الفهرست ٧٦، ابن النديم.

(٣) أخبار ابى تمام ١٢٦ الصولى.

(٤) الرسالة العذراء ٤٨ ابن المدبر.

يمكنه أن يستعمل الإشارة لقضاء حاجته، وليست الإشارة من البلاغة، وضيق من جهة أخرى فهو يطلب فى الكلام البليغ مساواة اللفظ للمعنى، وكأن الإيجاز الذى طبع العرب عليه ليس من البلاغة أيضاً. أما مشابهة آخر الكلام لأوله، وموافقة مورده لمصدره، واتصال أجزاء الكلام بعضها ببعض فهو شىء يعتد به فى البلاغة ونعتبره من صميمها. وربما كلامه السابق لم يقصد به تعريف البلاغة، بقدر ما قصد به وصف الكلام البليغ، لأنه فى موضع آخر ينوه بالإطناب والإيجاز ويبين السبب فى لجوء العرب إليه حين سئل أبو عمرو بن العلاء عن الإطناب والإيجاز فقال على لسان الخليل بن أحمد: «يطول الكلام ويكثر ليفهم، ويوجز ويختصر ليحفظ» [1]. أى على حسب مقتضيات أحوالهم، فإذا أرادوا الإفهام لجئوا إلى الإطناب، وإذا قصدوا الرواية عنهم فضلوا الإيجاز، ولكل مقام مقال. وربما كان تعريفه للبلاغة بأنها «كلمة تكشف عن البقية» [2] تعطينا مفتاح البلاغة عنده فهى إيماء إلى المعنى والقصد إليه بأخصر لفظ وأقصر سبيل. وهذا التعريف لا يختلف عن قول أحد البلغاء بأن البلاغة لمحة دالة. وللخليل تعريف ثالث للبلاغة ينقله عنه ابن رشيق والسبكى بأنه «ما قرب طرفاه وبعد منتهاه» [3]. أى اختصار الألفاظ، وازدحام المعانى. وطبعى أن الخليل لم يقصد بأقواله الثلاثة أن يضع تعريفا علمياً للبلاغة، وإنما كان يحكى انطباعا نفسياً لما يستحسن من الكلام ونستطيع أن نلمس من أقواله المختلفة فى البلاغة كما يراها إيجاز مع تماسك فى الكلام وشدة اتصال بين أجزائه.

والخليل له مذهب فى الألفاظ المتلائمة والمتنافرة نقله عنه الرمانى، وأخذ بوجهاته فى بيان سبب التلاؤم والتنافر فيقول: «وأما التنافر فالسبب فيه ما ذكره الخليل من البعد الشديد، أو القرب الشديد، وذلك أنه إذا بعد البعد الشديد كان بمنزلة الطفر، وإذا قرب القرب الشديد كان بمنزلة مشى المقيد، لأنه بمنزلة رفع اللسان ورده إلى مكانه، وكلاهما صعب على اللسان، والسهولة من ذلك فى الاعتدال، ولذلك وقع فى الكلام الإدغام والإبدال» [4] وقد كان هذا الرأى المنسوب

(١) العمدة ١ / ١٨٦.

(٢) العمدة ١ / ٢٤٢ وعروس الأفراح ١ / ١٢٦.

(٣) العمدة ١ / ٢٤٥ وعروس الأفراح ١ / ١٢٦، العقد الفريد ٤ / ٢٤٢.

(٤) النكت فى إعجاز القرآن ٨٨.

للخليل مثار جدل شديد بين العلماء، يلاقونه بالتأييد مرة وبالتفنيد مرة أخرى، فبينما يؤيد الرماني وجهة نظر الخليل في فصاحة اللفظ، وتنافر الحروف، نرى الخفاجي يفند هذا الرأي حيث إن التنافر عنده لا يكون في البعد، بل في القرب فقط، ودليله على ذلك قوله تعالى (الم) فهي فصيحة وغير متنافرة، وهي مع ذلك مبنية من حروف متباعدة المخارج. ثم يقول ومتى اعتبرت جميع الأمثلة لم تر للبعد الشديد وجها في التنافر على ما ذكره الخليل» [١].

وقد كان الخليل دقيق الإحساس بجمال النغم، واتساق الحروف - ناهيك به واضعا لعلم العروض - فكان يحس بهجر الألفاظ وشناعة الكلمات إذا صك سمعه ثقل لم يألفه فيما استمع من فصحاء العرب فقد روى عنه أنه قال: «سمعنا كلمة شنعاء وهي (الهعخع) وأنكر تأليفها، كل ذلك اعتمادا للخفة، وتجنباً للثقل في النطق» [٢].

وهذه اللفظة ما زالت تدور على ألسنة المتعلمين حتى اليوم كدليل على تنافر الحروف وإخراج الكلام عن الفصاحة.

ويلاحظ الخليل الإيجاز وخفة الكلام الذي ينشأ عن الحذف فالخفة ينبغي أن نلتزمها ولو كان ذلك بحذف أجزاء الجملة ما دام ذلك لا يؤدي إلى لبس المعنى في ذهن السامع. وكان المخاطب يعلم ما حذف من الكلام، فيحذف الفعل لهذا الغرض ففي قوله تعالى (انتهوا خيراً لكم) يقول الخليل: «كأنك قلت انته وادخل فيما هو خير لك فنصبته، لأنك قد عرفت أنك إذا قلت له انته تحمله على أمر آخر فلذلك انتصب، وحذفوا الفعل لكثرة استعمالهم إياه في الكلام ولعلم المخاطب أنه محمول على أمر حين قال انته فصار بدلا من قوله ائت خيراً لك، وادخل فيما هو خير لك» [٣]، والخليل في غضون هذا كأنه يتحدث عن القرينة أيضاً عندما اشترط علم المخاطب بمكان الحذف ويحكي لنا سيبويه أنه سأل الخليل عن العلة في حذف جواب الشرط من بعض آيات التنزيل فيقول: «وسألت الخليل عن قوله جل ذكره (حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها) أين جوابها؟ وعن وقوله جل وعلا (ولو

---

(١) سر الفصاحة ١١٢.

(٢) سر الفصاحة ٣٥، ٥٨.

(٣) الكتاب ١ / ١٤٣ سيبويه.

يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب)، (ولو ترى إذ وقفوا على النار). فقال: إن العرب قد تترك في مثل هذا الخبر الجواب في كلامهم لعلم المخبر لأي شيء وضع هذا الكلام» [1]، فالخليل قد عرف هذا اللون البلاغي الذي يتجلى في حذف المسند، وحذف الجملة حيث كان القصد إليه الإيجاز، مراعياً في ذلك حال المخاطب ومعرفته ببقية أجزاء الكلام، فلم يرد أن يثقل عليه بتكرار ما يعلم، وإرهاقه بألفاظ لا تزيد معها الفائدة فكان ذكرها عبثاً، وحذفها بلاغة.

وكما كان للحذف موضعه وبلاغته عند الخليل، كان للزيادة موضوعها وبلاغتها. فالحرف يزيد في الكلمة والقصد منه التوكيد على المعنى، والخليل يدرك السر البلاغي لهذه الزيادة فينقل عنه سيبويه في قوله مررت برجل حسبك به من رجل «وزعم الخليل أن (به) ههنا بمنزلة هو، ولكن هذه الباء دخلت ههنا توكيداً كما قال: كفى الشيب والإسلام، وكفى بالشيب والإسلام» [2].

ويتحدث عن التعريف وأنه لازم في الندبة ويقول الخليل ويونس بن حبيب إن التنكير في الندبه قبيح، ولا يكتفي الخليل بوصف المندوب بالقبح إذا كان منكراً كما فعل يونس، بل يعطي سبباً وجيهاً لسر القبح فالندبة تكون في مصاب جسيم، أو أمر وقعه عظيم، فلابد أن يكون معروفاً وغير مجهول لأحد، إذ كيف يتفجع على شخص غير معروف، أو أمر غير مكشوف، وهذا ما لاحظه الخليل في لغة العرب. يقول سيبويه (في باب ما لا يجوز أن يندب) وذلك قولك وارجلاه ويا رجلاه، وزعم الخليل ويونس أنه قبيح وأنه لا يقال، وقال الخليل وإنما قبح، لأنك ابهمت، ألا ترى أنك لو قلت واهذاه كان قبيحاً لأنك إذا ندبت فإنما ينبغي أن تفجع بأعرف الأسماء، وأن تختص فلا تبهم، لأن الندبة على البيان .. وإنما كرهوا ذلك أنه تفاحش عندهم أن يختلطوا وأن يتفجعوا على غير معروف فكذلك تفاحش عندهم في المبهم لإبهامه، لأنك إذا ندبت تخبر انك وقعت في عظيم، وأصابك جسيم من الأمر فلا ينبغي لك أن تبهم .. كأن التبيين في الندبة عذر للتفجع فعلى هذا جرت الندبة في كلام العرب» [3]. فإذا كان الموضع للتفجع فإن التنكير لا يقوم مقام

---

(1) الكتاب ١ / ١٥٢.

(2) الكتاب ١ / ٢٢٠.

(3) الكتاب ١ / ٣٢٤.

التعريف، بل لا يصح على إطلاقه، لأن الغرض من التفجع الكشف عن الذى نتفجع عليه وتندبه، ولا يكون ذلك بإبهامه، بل بأعرف الأسماء له، حتى يكون العذر قائما فى تفجعهم، وتألمهم، وشدة مصابهم. والعرب أحسوا ذلك بفطرتهم السليمة، وإحساسهم الدقيق أن التفجع على المجهول لا يفى بالغرض، بل يذهب بالمقصود. فكانوا يذهبون هذا المذهب فى تعريفهم للمندوب متوخين القصد بأبلغ بيان، وهذا ما لاحظه الخليل.

والخليل حين يعرض للتقديم والتأخير فى الكلام، يرى بعضه حسنا وبعضه قبيحا، ولا يبين لنا السر البلاغى فى التقديم، وإنما يكتفى بضرب الأمثلة على هذا النوع، ويعقب عليه بأنه عربى جيد، ولم يكن كسيبويه حين وضع أمام أعيننا السر البلاغى للتقديم، وقال إنه للاهتمام به والعناية بشأنه. أو إنه يأتى للتنبيه عليه كما سنعرض لذلك فى حينه. (ففى باب الابتداء) يستقبح الخليل أن تقول قائم زيد، إذا لم تجعل قائما مقدما .. وهذا التقديم عربى جيد، وذلك قولك تميمى أنا، ومشنوء من يشنئوك، ويشرح لنا السيرافى مراد الخليل بقوله: «يريد أن قولك قائم زيد قبيح إن أردت أن تجعل قائم المبتدأ، وزيد خبره، أو فاعله، وليس بقبيح أن تجعل قائم خبرا مقدما والنية فيه التأخير، كما تقول ضرب زيداً عمرو، والنية تأخير زيد الذى هو المفعول، وتقديم عمرو الذى هو الفاعل» [١]. فالتقديم عند الخليل يكون على نية التأخير ويبقى على حكمه الذى كان عليه قبل أن يقدم، فتقديم الخبر فى (زيد قائم) يظل خبراً إذا قلنا قائم زيد، وتقديم المفعول فى ضرب عمرو زيدا يبقى على حاله مفعولا إذا قلنا ضرب زيداً عمرو، وهذا هو الشرط لحسن التقديم عند الخليل، وبدون مراعاة هذا الشرط يصبح الكلام قبيحا، لأنه إما أن يؤدى إلى لبس كما فى تقدم المفعول حين يصبح فاعلا، أو يؤدى إلى المحال كما فى تقديم الخبر حيث يخبر عن النكرة بالمعرفة، ورغم أن التقديم لا ينحصر فى هذه الصورة، بيد أن نرى عبد القاهر يكرر ما ذكره الخليل هنا، ويعتبره أحد وجهى التقديم الذى وصفه بأنه باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيدالغاية. عندما يقول: «واعلم أن تقديم الشيء على وجهين، تقديم يقال إنه على نية التأخير وذلك فى كل شيء أقررته مع التقديم على حكمه الذى

---

(١) الكتاب شرح السيرافى ١ / ٢٧٨.

كان عليه وفي جنسه الذي كان فيه كخبر المبتدأ إذا قدمته على المبتدأ والمفعول إذا قدمته على الفاعل كقولك منطلق زيد وضرب عمرو زيد، معلوم أن (منطلق وعمراً) لم يخرجا بالتقديم عما كانا عليه من كون هذا خبر مبتدأ ومرفوعاً بذلك، وكون ذلك مفعولا ومنصوبا من أجله كما يكون إذا أخرت»[1]. وبذلك لم يخرج عبد القاهر في بيان هذا الوجه من التقديم عما ذكره الخليل، وإن كان لم يورد لاسم الخليل ذكراً.

والفرق بين إن وإذا مشهور بين علماء البلاغة، وينصون عليه في كتبهم كافة فالأصل في (إن) أنها تستعمل للشك والظن بمعنى أن المتكلم يكون غير جازم بوقوع الشرط ولذلك تستعمل غالباً في الحكم النادر غير المقطوع به. فيغلب دخولها على المضارع. وعلى العكس من ذلك (إذا) فإنها تستعمل للتحقيق والقطع، وأن المتكلم يكون جازما بوقوع الشرط، ولذلك فإنها تستعمل في الحكم الذي يغلب أن يكون وقوعه محققاً. ففي قوله تعالى: «فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه» دخلت (إذا) على الماضي لتحقق وقوعه ولا أدل على وقوعه من أنه قد وقع بالفعل، ودخلت إن على المضارع، لأن السيئة بالنسبة للحسنة نادرة الوقوع، فهي بمثابة الشيء الذي لن يتحقق إلا على ظن، فدخلت (إن) على المضارع. ونستطيع أن نقول إن بذور هذه الفكرة تضمنها كتاب سيبويه، ودل عليه، وينسبها سيبويه إلى أستاذه الخليل حيث يقول: «وسألت الخليل عن (إذا) ما منعهم أن يجازوا بها فقال الفعل في إذا بمنزلته في إذ .. فإذا فيما يستقبل، بمنزلة إذ فيما مضى، ويبين هذا أن إذا تجيء وقتاً معلوماً ألا ترى أنك لو قلت آتيك إذا احمر البسر كان حسناً، ولو قلت آتيك إن احمر البسر كان قبيحا فإن أبدا مبهمة»[2] فإذا تجئ للوقت المعلوم المحدد الذي يقع يقينا، ولا شك في تحقيق وقوعه، فالبسر سيحمر لا محالة، وزمن احمراره معروف لدى العرب، فلما كان الأمر كذلك حسن دخول إذا، لأنها وضعت لتحقق الوقوع. أما (إن) فهي لا تدخل على شيء محقق وقوعه، بل تدخل على الشيء الذي يظن أنه قد يقع، أما الواقع فعلا، أن الذي يقع لا محال فيقبح دخول (إن) عليه. هذا هو المعنى الذي نقله سيبويه عن الخليل، ثم رأينا من بعد أن علماء النحو والبلاغة إذا أرادوا أن يوضحوا الفرق بين استعمال (إذا) واستعمال (إن) استعملوا المثال الذي ذكره

---

(١) دلائل الإعجاز ٨٢ عبد القاهر الجرجاني.

(٢) الكتاب ١ / ٤٣٣.

الخليل بعينه، ولم يجدوا خيرا منه إذا أرادوا التمثيل والاستشهاد. فالمبرد (ت ٢٨٥ هـ) يقول في الفرق بين (إن وإذا) «إذا قلت: إن تأتني آتك فأنت لا تدري أيقع منك إتيان أو لا .. فإذا قلت، إذا أتيتني وجب أن يكون الإتيان معلوما .. وتقول آتيك إذا احمر البسر. ولو قلت: آتيك إن احمر البسر كان محالا، لأنه واقع لا محالة» [1] فإذا دار الزمن ومضت خمسة قرون على وفاة المبرد فإننا سوف نجد هذا المعنى قائما، وبنفس المثال أيضا. فالزركشي (ت ٧٩٤ هـ) يقول عن الفرق بين إن وإذا. «ويفترقان في أن (إن) تستعمل في المحتمل المشكوك فيه، ولهذا يقبح: إن احمر البسر كان كذا، وإن انتصف النهار آتك. وتكون (إذا) للجزم قال ابن الضائع وذلك إذا قيل «إذا احمر البسر فأنت طالق» وقع الطلاق في الحال عند مالك، لأنه شيء لابد منه .. وهذا هو الأصل فيهما» [2] فإذا كان البلاغيون قد استمروا في ذكر هذا الفرق البلاغي الدقيق بين إن وإذا فإن الخليل هو أول من حدد هذا الفرق، ونقله عنه سيبويه في كتابه.

وقد لاحظ الخليل أيضا التجوز في التعبير بالفعل فقد يكون الفعل معناه مضارعاً، ولكن يعبر عنه بالفعل الماضي لتحقق وقوعه وأنه سوف يقع دون مدافع يقول عز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ) في قوله تعالى: ولئن أرسلنا ريحا فرأوه مصفراً لظلوا من بعده يكفرون: «قال الخليل معناه ليظلن» [3]. والتعبير بالماضي عن المضارع، والعكس، قد شاع في كتب المتأخرين ولاحظه المفسرون في تفسيرهم لآيات القرآن. ولا شك أنهم في ذلك قد اهتدوا بما لاحظه الخليل قبلهم فنسجوا على منواله، وتقفوا آثاره.

ويذكر الخليل ما يفيد مراعاة مقتضى الحال. فإذا كان المخاطب خالي الذهن عن شيء يسأل عنه، فله مقام في الكلام، وطريقة في الجواب تختلف عنها مع شخص يعلم الشيء ويتوقعه. فالأول يلقى إليه الكلام عارياً من التأكيد، لأنه لا يريد أكثر من العلم بشيء كان يجهله. أما إذا كان يعلم الخبر ويسأل عنه فلاشك أنه يكون غير متيقن منه، ويطلب تأكيد ما لديه من خبر. فطريقة الكلام تختلف لا

(١) المقتضب ٢ / ٥٦ المبرد.

(٢) البرهان في علوم القرآن ٢ / ٢٦٠ الزركشي.

(٣) الاشارة إلى الإيجاز ٢٦ عز الدين بن عبد السلام.

محالة، وعلى المتكلم أن يراعى ذلك إذا كان يحرص على البلاغة، ويسعى إلى تحقيقها. فسيبويه ينقل هذا المعنى عن الخليل بعبارة موجزة، ويتولى السيرافى شرح ما ذكره الخليل. يقول سيبويه (فى باب عدة ما يكون عليه الكلم) وأما قد فجواب لقوله لما يفعل، فتقول: قد فعل «وزعم الخليل أن هذا الكلام لقوم ينتظرون الخبر»[1] أى إذا كان السائل يتوقع حدوث الخبر وينتظره فلابد للمسئول أن يراعى ذكر التأكيد فى إجابته ويأتى بقد التى تفيد هذا التأكيد، فالسائل لا يطلب مجرد العلم فهو يعلم. ولو أجيب بكلام مبتدئ به لكان الجواب عبثاً. وإنما يطلب التحقيق فينتظر التأكيد. وهذا أدخل ما يكون فى البلاغة. ومهما يكن من شىء فإن السيرافى أقدر على شرح ذلك حين يفسره بقوله: «يعني - الخليل - إن الإنسان إذا سأل عن فعل فاعل، أو كان يتوقع أن يخبر به قيل له: قد فعل. وإذا كان المخبر مبتدئاً قلت: فعل كذا، وإذا أردت أن تنفى والسامع يتوقع إخبارك عن ذلك قلت لما يفعل وهو نقيض قد فعل، وإذا ابتدأت قلت: لم يفعل»[2]. فإذا كنت مبتدئا فالإجابة فعل أو لم يفعل إثباتا ونفياً، وإذا أردت التأكيد فالإجابة: قد فعل أو لما يفعل إثباتاً ونفياً. وليس من شىء يدعو إلى هذا أو ذاك غير مراعاة مقتضى الحال، عند من يريد أن يسلك طريق البلاغة ويدخل فى عداد البلغاء وقد نقله ابن جنى فى المحتسب دون الإشارة إلى قائله.

والخليل لم يغفل ذكر بعض الألوان البلاغية التى أدخلها المتأخرون فيما يسمى بخروج الكلام على غير مقتضى الظاهر كوضع غير العاقل فى موضع العاقل، ووضع المثنى موضع الجمع: فالأول يجرى بإفاضة فى آيات القرآن حيث يصف القرآن الأشياء التى لا تعقل بصفات العقلاء فتستحق معاملتهم، وتأخذ حكمهم يذكر ذلك سيبويه وينقله عن الخليل فيقول: «وأما كلٌّ فى فلك يسبحون، ورأيتهم لى ساجدين، ويأيها النمل ادخلوا مساكنكم (فزعم - أى الخليل أنه بمنزلة ما يعقل ويسمع لما ذكرهم بالسجود، وصار النمل بتلك المنزلة حين حدثت عنه كما تحدث عن الأناسى، وكذلك فى فلك يسبحون، لأنها جعلت فى

(١) الكتاب ١ / ٣٠٧.

(٢) الكتاب ١ / ٣٠٧ شرح السيرافى.

(٣) المحتسب ٢ / ٢٤٢.

طاعتها .. بمنزلة من يعقل من المخلوقين ويبصر الأمور» [١]. ومن الممكن أن ندخل هذا النوع فى الاستعارة بالكناية، أو ما يحلو للبعض أن يسميه بالتشخيص نقلاً عن الآداب الغربية.

ووضع المثنى موضع الجمع قد ذكره ابن جنى (ت ٣٩٢ هـ) ووقف على سره البلاغى، واستعان فى ذكره بما نقله عن الخليل. وهذا اللون لم نر له مثالاً فى من القرآن عند الخليل أو سيبويه أو أبى عبيدة أو الفراء، رغم أن القرآن الكريم ذكر بعض هذه الاستعمالات كقوله تعالى: الطلاق مرتان، وهو لا يقع إلا بثلاث، وقوله تعالى: ثم ارجع البصر كرتين، اى: كرات، لأن البصر لا يحسر إلا بالجمع. وعلى الرغم من أن هذا اللون من الأساليب العربية كان معروفاً منذ الخليل إلا أن أحداً لم يقف على سره البلاغى قبل ابن جنى - على قدر ما وصل إلينا من المصادر - فالمراد بوضع المثنى موضع الجمع أن يتكرر الشىء مرة بعد مرة وفى ذلك من التأكيد ما لا نجده فى التعبير بالجمع دفعة واحدة. ويبين ابن جنى هذا المغزى مستعيناً فى ذلك بتفسير الخليل فيقول فى قوله تعالى: (فأصلحوا بين أخويكم) [٢] لفظها لفظ التثنية ومعناها الجماعة، اى أن كل اثنين فصاعدا من المسلمين اقتتلوا فأصلحوا بينهما. ألا ترى أن هذا حكم عام فى الجماعة وليس يختص به منهم اثنان مقصودان؟ ففيه - إذا - شيئان: أحدهما لفظ التثنية يراد به الجماعة، والآخر لفظ الإضافة لمعنى الجنس وكلاهما قد جاء منه قولهم لبيك وسعديك، فليس المراد هنا إجابتين اثنتين، ولا إسعادين اثنين، ويستدل على ذلك بقول الخليل وتفسيره لمن يقول لبيك إن «معناه كلما كنت فى أمر فدعوتنى له أجبتك إليه وساعدتك عليه» [٣] فقوله (كلما) يؤكد ما نحن عليه .. وكذلك قوله: دواليك مداولة بعد مداولة، وهذا ذيك اى هذا بعد هذ لا هذين اثنين ليس غير، وذلك قوله تعالى: (بل يداه مبسوطتان) [٤] ونعم الله أكثر من أن تحصى [٥]. فوضع المثنى موضع الجمع قد التفت إلى سره البلاغى ابن جنى، وإن كان قد استعان فى تفسيره لبيان هذا السر بما ذكره الخليل بن أحمد.

---

(١) الكتاب ١ / ٢٤٠.

(٢) الحجرات ١٠.

(٣) الكتاب ١ / ١٧٥.

(٤) المائدة ٦٤.

(٥) المحتسب ٢ / ٢٧٨ ، ٢٧٩ ابن جنى.

والخليل لم يقتصر في ملاحظاته على بعض أوجه علم المعاني، بل أيضا تحدث عن بعض صور علم البيان، فقد تحدث أولا عن التشبيه وإن كان قد رمى فيه بسهم طائش، فلم يصب الغرض، ومن ثم فإن سيبويه يضعف قول أستاذه الخليل ويقبحه، وتلك جرأة لا تحمد إلا في الحق والبحث العلمي «فقد زعم الخليل انه يجوز له صوت الحمار، لأنه تشبيه فمن ثم حسن أن تصف به النكرة، وزعم الخليل - أيضا - أنه يجوز أن يقول الرجل: هذا رجل أخو زيد إذا اردت أن تشبهه بأخي زيد. فيقول سيبويه مفندا زعم الخليل، وهذا قبيح ضعيف لا يجوز إلا في موضع الاضطرار. ولو جاز هذا لقلت: هذا قصير الطويل تريد مثل الطويل» [١] والذي يعنينا هنا «بأن سيبويه أول من ذكر التشبيه من العلماء» [٢] ويتحدث الخليل أيضاً عن أداة من أدوات التشبيه وهي كأن، يقول سيبويه «وسألت الخليل عن كأن فزعم أنها إنّ لحقتها الكاف للتشبيه، ولكنها صارت مع أن بمنزلة كلمة واحدة» [٣].

وينقل لنا سيبويه ما قاله الخليل في ذلك النوع البلاغي المعروف باسم التنويع: ففي قوله تعالى (ما لهم به من علم إلا اتباع الظن) وفي قول ابن الأيهم التغلبي:

ليس بيني وبين قيس عتاب ... غير طعن الكلى وضرب الرقاب

يقول سيبويه: وزعم الخليل أن الرفع في هذا على قوله:

وخيل قد دلفت لها بخيل ... تحية بينهم ضرب وجيع

جعل الضرب تحيتهم، كما جعلوا اتباع الظن علمهم [٤]، فالخليل هنا لم يجعل التحية شبيهة بالضرب، ولا العلم شبيهاً باتباع الظن، وإنما جعل الضرب هو نفس التحية، واتباع الظن هو عين العلم. كما جعل طعن الكلى وضرب الرقاب هما العتاب لا فرق.

٤ - وتظن ظناً أن الخليل قد ضرب بسهم في البديع لا يتوقف على مجرد التعريف، أو الإطلاق على العموم كما ينقل ابن المعتز عنه في باب التجنيس، أو

---

(١) الكتاب ١ / ١٨٦.

(٢) الصور البيانية ٥٩ حفني شرف.

(٣) الكتاب ١ / ٤٧٤.

(٤) الكتاب ١ / ٣٦٥.

المطابقة. ففى باب التجنيس يقول ابن المعتز (ت ٢٩٦ هـ) «وقال الخليل: الجنس لكل ضرب من الناس، والطير، والعروض، والنحو» [١] وفى الموضع نفسه يحدثنا ابن المعتز بأن الأصمعى ألف كتاباً فى الأجناس. ثم يعترف ابن المعتز أنه نفسه يفهم التجنيس كما فهمه الأصمعى من قبل إذ يقول فى تعريف التجنيس: «وهو أن تجىء الكلمة تجانس أخرى فى بيت شعر وكلام، ومجانستها لها أن تشبهها فى تأليف حروفها على السبيل الذى ألف الأصمعى كتاب الأجناس عليها» [٢]. والحاتمى فى كتابه حلية المحاضرة ينقل رأى الأخفش على بن سليمان (ت ٣١٥ هـ) وإنكاره على رأى الخليل والأصمعى فى التجنيس [٣] فالأخفش يقرن بين الخليل والأصمعى (ت ٢١٢ هـ) وينكر فهمهما للتجنيس أو الجناس. ومعنى هذا أن الأصمعى كان يفهم الجناس كما فهمه أستاذه الخليل. وإذا كان ابن المعتز يرى رأى الأصمعى فى الجناس فالمعقول أن رأي ابن المعتز فى التجنيس يرجع فى أصوله إلى كلام الخليل ويطابقه، ولا يخرج عنه بحال من الأحوال.

وابن المعتز فى صدر حديثه عن المطابقة ينقل عن الخليل فيقول: «قال الخليل رحمه الله: يقال طابقت بين الشيئين إذا جمعتهما على حذو واحد» [٤]. وكذلك ينقله عنه ابن رشيق [٥] وهذا التفسير الذى ذكره الخليل للمطابقة لا يخرج عن معناها عند المتأخرين فى ذكر اللفظين المتضادين.

فالخليل - إذن قد تناول العديد من فنون البلاغة: فعرفها، وتحدث عن خفة الألفاظ وسهولتها، وعن ثقلها وشناعتها، وما يطرأ على حروف الكلمة من التنافر بسبب القرب أو البعد، وقد أخذه عنه الرمانى. كما تحدث عن الحذف سواء كان فى الفعل أو فى جواب الشرط إذا علم المخاطب المراد - وهو مانسميه القرينة - لما فى الحذف من الإيجاز والخفة. وتناول زيادة الحروف، وما ترسبه فى نفس السامع من تأكيد، والتعريف وانه لابد منه فى الندبة، لأن الأمر أمر تفجع وتألم فلا يكون إلا لمعلوم، والتقديم والتأخير، وإن لم يبين سبب بلاغته، والفرق بين إن

(١) البديع ضمن ابن المعتز وتراثه فى النقد والأدب والبلاغة لخفاجى ٦٤٥.

(٢) البديع ضمن ابن المعتز وتراثه فى النقد والأدب والبلاغة لخفاجى ٦٤٤.

(٣) العمدة ١ / ٣٢٢ ابن رشيق.

(٤) البديع ٦٦١ ابن المعتز.

(٥) العمدة ٢ / ٦.

وإذا. والتعبير بالماضى بدلا من المضارع لتحقق وقوع الفعل والسر البلاغى فى وضع المثنى موضع الجمع، كما يتناول التشبيه وبعض أدواته، وكذلك التنويع كما ينقل عنه ابن المعتز الجناس والطباق. وبذلك يمكن القول أن الخليل قد أدلى بدلوه فى البلاغة وأسهم فيها بنصيب وافر، وإن لم يذكر الباحثون عنه إلا النادر القليل، ولم نجد منهم من يتطوع لجمع آرائه البلاغية فى بحث مستقل، وإنما هى نتف هنا وهناك لا تبين حقيقة الأثر الذى تركه الخليل. ومن ثم فإننا نقول إن الخليل كان أكبر عون لتلميذه سيبويه أمام النحاة حيث شاركه فى وضع الأساس للبلاغة العربية وهداه إلى كثير من مسائلها.

* * *

الفصل الثانى

البلاغـة عند سيبويه [1]

(ت ١٨٠ هـ)

أطنب كثير من العلماء فى مدح سيبويه، وتقريظ كتابه بكلمات نلمح فيها الإعجاب العظيم لعمله الرائع الكبير. فالجرمى (ت ٢٢٥ هـ) يذكر أنه «منذ ثلاثون سنة يفتى الناس فى الفقه من كتاب سيبويه، فعقب على ذلك المبرد (ت ٢٨٥ هـ) بقوله: «لأن الكتاب يتعلم منه النظر والتفتيش» [2]. ويقول ابن النحاس (ت ٣٨٨ هـ) لم يزل أهل العربية يفضلون كتاب سيبويه حتى قال محمد بن يزيد (المبرد) لم يعمل كتاب في علم من العلوم مثل كتاب سيبويه وذلك، أن الكتب المصنفة فى العلوم مضطرة إلى غيرها، وكتاب سيبويه لا يحتاج من فهمه إلى غيره» [3]. ويقول المازنى (ت ٢٤٩ هـ) من أراد أن يعمل كتاباً كبيراً فى النحو بعد كتاب سيبويه فليستحى مما أقدم عليه» [4] والأزهرى (ت ٣٧٠ هـ) يقول عن سيبويه وكتابه «وله كتاب كبير فى النحو، وكان علامة حسن التصنيف» [5]. وابن جنى (ت ٣٩٢ هـ) يقول عنه: «وقد حطب (جمع) بكتابه وهو ألف ورقة علما مبتكراً ووصفاً متجاوزاً لما يسمع ويرى» [6] وإذا أردنا أن نستقصى آراء العلماء فى ثنائهم على سيبويه وإعجابهم بكتابه، لضاق بنا المجال، ويكفى أن نذكر انهم أطلقوا اسم (الكتاب) علماً اختص به هذا المصنف دون بقية المصنفات الأخرى، فإذا أطلقت كلمة الكتاب فهم أن المراد هو كتاب سيبويه دون غيره، بل إن سيبويه نفسه من فرط إعجابه بالكتاب وقيمته أسماه قرآن النحو، فالسيوطى يقول عن سيبويه «وهو أعلم الناس بالنحو بعد الخليل، وألف كتابه الذى سماه قرآن النحو، وعقد أبوابه بلفظه ولفظ

(١) انظر فى ترجمته: مراتب النحويين ٦٥ الفهرست لابن النديم ٨٢، معجم الأدباء ١٦ / ١١٤، انباه الرواة القفطى ٢ / ٣٤٦، تاج العروس ١ / ٣٠٥، النجوم الزاهرة ٢ / ٩٩ ابن تغرى.

(٢) مجالس العلماء ٢٥١ / ٢٥٢ للزجاجى.

(٣) خزانة الأدب ١ / ٣٧١.

(٤) المصدر السابق والصفحة.

(٥) تهذيب اللغة ١ / ١٤ الأزهرى.

(٦) الخصائص ٢ / ٢١٢.

الخليل» [1] وقد استحسن أبو الحسن الأخفش كتاب سيبويه كل الاستحسان حتى لقد هم أن يدعى الكتاب لنفسه» [2]. وربما كان هذا التقريظ لكتاب سيبويه يرجع إلى أن النحو قبل سيبويه لم تكن له صورة العلم ذى الأبواب والفصول والقواعد العامة، وإنما كان مسائل متفرقة لا تجمعها قاعدة ولا يضمها باب جامع، بل كانت ممتزجة بغيرها من مسائل اللغة والأدب، لتفسير القرآن، وفهم أشعار العرب. فاستطاع كتاب سيبويه أن يجمع القواعد ويرتبها، ويعقد أبواباً يجمع فيها أشتاتها من المسائل النحوية، فاعتبر بذلك أول كتاب لتدوين النحو العربى وصل إلينا بهذه الصورة الكاملة. وإذا كان كتاب سيبويه ترجع أهميته العظمى عند الأقدمين لما حواه من قواعد نحوية نحتاج لتعلمها على مر العصور، حفاظاً على اللغة العربية وسلامتها، فإنه فى نظرنا يحوى بجوار ذلك تحليلا رائعاً، وإحساسا دقيقا بفقه اللغة وأساليبها، وأسرار تراكيبها. فهو لا يسجل أصول النحو وقواعده فحسب، وإنما يلاحظ العبارات ويتأملها، ويستنبط خواصها ومعانيها بما وهب من حس دقيق مرهف، وهذا ما سوف نتعرض له عند الحديث عن بلاغة سيبويه. كما يعد الكتاب أيضا شاملا لدراسة بعض الظواهر المنسوبة إلى لهجات القبائل المختلفة، وما يتعلق منها بالأصوات، وبناء الكلمة، وبناء الجملة، وغير ذلك مما يجده الباحث فى أصول اللغة واللهجات والأصوات [3]. فلم يكد يترك ظاهرة من ظواهر التعبير العربى إلا أتقنها علماً وتحليلاً.

ولاشك أن النحو قد تطور بعد سيبويه فزادت عليه مسائل، ودخل عليه تنظيم أحسن، وتبويب أقوم، وتقعيد أدق، ولكنه مع ذلك لم يخرج عن المنهج الذى رسمه سيبويه فى استنباط الأحكام، واستخراج المسائل، وتوضيح العلل، فالأجيال المتعاقبة لم تغير أسسه وقواعده، وإن غيرت صوره وقوالبه، وجعلته فضفاضا يتسع لمختلف النواحى كما نرى فى كتاب المقتضب للمبرد، وشرح الكافية للرضى (ت ٦٨٤ هـ) والأول من الكتب المتقدمة، والثانى من الكتب المتأخرة. ولذلك مضى الناس يأخذون عن الكتاب جيلا بعد جيل، وعصراً وراء عصر، حتى ملأ أسماع الدنيا، وشغل العلماء بقواعده التى ظلت نجوماً قطبية تجذبهم وتهديهم فى

(١) المزهر ٢ / ٤٠٥.

(٢) نزهة الألباء ٩٤ الأنبارى.

(٣) انظر كتاب اللغة العربية عبر القرون ص ٣٥ وما بعدها محمود حجازى.

مؤلفاتهم ومباحثهم «وفرق ما بينه وبين الكتب التى جاءت بعد عصره، كفرق ما بين كتاب فى الفتوى، وكتاب فى القانون، ذاك يجمع جزئيات يدرسها ويصنفها ويصدر أحكاما فيها، والآخر يجمع كليات يصنفها ويشققها على الجزئيات» [1].

وكما لقى سيبويه وكتابه الإعجاب والثناء، لاقى أيضاً كثيراً من القدح والذم فالفراء (ت ٢٠٧ هـ) وثعلب (ت ٢٩١ هـ) وأبو موسى الحامض (ت ٣٠٥ هـ) يتهمون سيبويه بالعجمة وقلة الفصاحة» [2] والحق أن سيبويه كانت له عبارات غير مفهومة بسبب ما يكتنفها من تعقيد ليس هو مضطراً إليه، بل إن بعض عبارات الكتاب لها طابع الإغراب وسوء التركيب، وعلى القارئ أن يقراها مرات ومرات إذا أراد أن يفهم عنه ما يقول، وربما لا يفهم شيئاً كقوله: (فى باب المفعول الذى تعداه فعله إلى مفعول) يقول «واعلم أن المفعول الذى لا يتعداه فعله إلى مفعول يتعدى إلى كل شىء تعدى إليه فعل الفاعل الذى لا يتعداه فعله إلى مفعول وذلك قولك ضرب زيد الضرب الشديد» [3]. غير أن سيبويه فى مواضع كثيرة من الكتاب يتحدث بأنصع عبارة، وافصح بيان، وأسلس أسلوب، ولكن الفراء وثعلب وأبا موسى الحامض تغاضوا عن ذلك كله، ورموه بالعجمة، واتهموه بقلة الفصاحة. ولعل السبب فى هذا الاتهام، أنهم كانوا ينفسون عليه علمه الغزير، مكانته بين العلماء، واثره فى علم النحو، خاصة إذا علمنا أنهم كانوا من الكوفيين الذين يضمرون الحقد والكراهية لعلماء البصرة. وليس هناك من منصف يشك فى قيمة سيبويه العلمية. فأبو القاسم الزجاجى (ت ٣٤٠ هـ) يروى عنه فى مجالسه أنه كان يخطىء الخليل (ت ١٧٥ هـ) ويونس بن حبيب (ت ١٨٢ هـ) [4].

وسيبويه فى كتابه شديد الإيجاز، جامد التعبير، غامض التفكير، لا تكاد تستمر فيه حتى يجهدك إجهادا يحملك على تركه إن لم تتذرع بالصبر فى تحمل المشاق وأنت تسلك دروبه وأنحاءه، فكثير من صفحات الكتاب يستغلق معناه حتى يصبح كالطلاسم والأحاجى، ويحار الفهم فيها حتى يصبح عجزاً وإشفاقاً من

---

(١) سيبويه أمام النحاة ١٥٨، ١٥٩ على النجدى ناصف.

(٢) معجم الأدباء ٦ / ١٢٢ ياقوت.

(٣) الكتاب ١ / ١٩.

(٤) مجالس العلماء ٢٠١ الزجاجى.

الاستمرار فى هذا الشىء المضنى للعقل والنفس معاً، لما فيه من تشتيت للذهن، وتعويق عن الإحاطة والتحصيل، وقد كان المبرد النحوى الكبير، وهو الذى له ما له من اتساع الباع، وفرط الذراع فى علم النحو، يقول لمن يريد أن يقرأ عليه كتاب سيبويه «هل ركبت البحر تعظيما لما فيه واستصعابا لألفاظه ومعانيه»[1].

والكتاب كمعظم تراثنا الفكرى القديم يعوزه دقة التنظيم، وتكلف الترتيب - وقد كان القدماء عادة لا يهتمون بذلك حتى لا يكلفوا القارئ الضجر والإملال من السير على منوال واحد، ولكى يكون العلم خفيفاً على حامله فينتقل بين فنونه المختلفة فى شوق ولهفة. لا نجدهما حين نزاول تصنيف الكتب الحديثة أو قراءتها- كما أن الكتاب قد عرى أيضا من المتعة والخفة اللتين تعوضان ما تفتقده فى كتب الأقدمين من النظام والترتيب. ونظن أننا بهذا التمهيد الموجز قد أعطينا فكرة عامة مختصرة عن سيبويه والكتاب، ويجدر بنا أن ننتقل إلى مباحث سيبويه البلاغية التى تضمنها هذا الكتاب، ولم يمسسها أحد من السابقين، أو لم يأتوا عليها بأسرها، وهو ما نحاوله، ونرجو أن نوفق إليه فى هذا البحث.

ومن يتصفح كتاب سيبويه يجده ينص فى مواضع كثيرة على ضرورة الحذف لأسباب نراها تدخل فى فن البلاغة مثل التخفيف والإيجاز والسعة. ويبين لنا سيبويه أن العرب قد جرت عادتها على الحذف، وحبذته من غير موضع، ولغتها تشهد بذلك. فهم يلحقون التنوين بالخفيف من الكلمات، ويحذفونه من الثقيل، نظراً لأن التنوين يزيد الكلام ثقلا فلم يريدوا أن يثقلوا كاهل اللغة ويزيدوها ثقلا على ثقل ويستشهد على ذلك بقوله: «واعلم أن بعض الكلام أثقل من بعض فالأفعال أثقل من الأسماء، لأن الأسماء هى الأول وهى أشد تمكناً، فمن ثم لم يلحقها تنوين، ولحقها الجزم والسكون .. والنكرة أخف عليهم من المعرفة وهى أشد تمكناً، لأن النكرة أول ثم يدخل عليها ما تعرف به فمن ثم أكثر الكلام ينصرف فى النكرة. واعلم أن الواحد أشد تمكناً من الجمع لأن الواحد الأول، ومن ثم لم يصرفوا ما جاء من الجمع على مثال ليس للواحد نحو مساجد ومفاتيح. واعلم أن المذكر أخف عليهم من المؤنث، لأن المذكر أول وهو أشد تمكناً فالتنوين علامة

---

(١) خزانة الأدب ١ / ٣٧١ البغدادى.

للأمكن عندهم والأخف عليهم، وتركه علامة لما يستثقلون [١]. فسيبويه يلاحظ أن فى اللغة العربية كلمات لحقتها التنوين، وكلمات أخرى عريت من التنوين فيعلل لنا سر هذه الظاهرة بسبب وجيه هو فى جوهره يعود إلى طلب الخفة على اللسان ولذلك فإن العرب لم يكلفوا الكلمة الثقيلة بوضع التنوين عليها ثقلا فوق ثقل، فتركوا التنوين علامة على أن الكلمة ثقيلة بطبعها، فلا يريدون أن يضيفوا بالتنوين ثقلا على اللسان «فيقول فى باب الترخيم .. والترخيم حذف أواخر الأسماء المفردة تخفيفاً كما حذفوا غير ذلك من كلامهم تخفيفاً [٢]، ولكثرة هذا الحذف منهم فإنه صار دأبا لهم وعادة، وأنهم يستغنون عن بعض الكلام حتى يصير ساقطاً وإن كان ذكره أصلا فى الكلام. «واعلم أنهم مما يحذفون الكلم وإن كان أصله فى الكلام غير ذلك، ويحذفون ويعوضون ويستغنون بالشيء عن الشيء الذى أصله فى كلامهم أن يستعمل حتى يصير ساقطاً» [٣]، ويقول: «وما حذف فى الكلام لكثرة استعمالهم كثير ومن ذلك هل من طعام أى هل من طعام فى زمان أو مكان» [٤].

ويذكر سيبويه أن الحذف لا يكون مطلقا حيث أردنا الحذف، وإنما يكون إذا كان المخاطب عالما به فيعتمد المتكلم على بديهة السامع فى فهم المحذوف. يقول عن التنازع «ومما يقوى ترك نحو هذا لعلم المخاطب قوله عز وجل: (والذاكرين الله كثيراً والذاكرات، والحافظين فروجهم والحافظات) فلم يعمل الآخر فيما أعمل فيه الأول استغناء عنه، ومثل ذلك ونخلع ونترك من يفجرك» [٥]، وفى موضع آخر يذكر لنا أن الحذف قد يكون لسعة الكلام والاختصار «وذلك قولك متى سير عليه، فيقول مقدم الحاج وخفوق النجم، فإنما هو زمن مقدم الحاج، وحين خفوق النجم، ولكنه على سعة الكلام والاختصار» [٦]. فسيبويه هنا يتحدث عن الحذف بصفة عامة، ويبين السبب الذى ألجأ العرب إليه، وأن الذى دفعهم إلى ذلك إما طلب الخفة على اللسان، وإما اتساع الكلام والاختصار، ولابد فى هذا الحذف أن يكون

---

(١) الكتاب ١ / ٧٥٦.

(٢) الكتاب ١ / ٣٢٩.

(٣) الكتاب ١ / ٨.

(٤) الكتاب ١ / ٢٧٩.

(٥) الكتاب ١ / ٣٧، الأحزاب ٣٥.

(٦) الكتاب ١ / ١١٤.

المحذوف معلوماً لدى السامع، وأنه سيفطن إليه لدلالة الكلام عليه. والآمدى (ت٣٧٠ هـ) يؤيد نظرة سيبويه بقوله: «وإنما تستحسن العرب الحذف فى بعض المواضع لاقتضاء الكلام المحذوف، ودلالته عليه» [١]. وبعد أن يتحدث سيبويه عن الحذف بصفة عامة، ويذكر له بعض الدواعى البلاغية، يدخل بشىء من التفصيل فى مسائل الحذف، فيتحدث عن حروف الجر، وحذفها، وسبب الحذف «ومن ذلك اخترت الرجال عبد الله ومثل ذلك قوله عز وجل (واختار موسى قومه سبعين رجلا) وسميته زيداً فهذه أفعال توصل بحروف الإضافة - يعنى حروف الجر - فتقول اخترت فلاناً من الرجال وسميته بفلان .. فلما حذفوا حرف الجر عمل الفعل» [٢]. ويبين أن حذف الجر كثير فى كلام العرب عندما يتعرض لقول ساعدة:

لدن بهز الكف يعسل متنه فيه كما عسل الطريق الثعلب

يريد فى الطريق. ومن ذلك قولهم أكلت بلدة كذا وكذا، وأكلت أرض كذا وكذا، إنما يريد أنه أكل من ذلك وشرب، وأصاب من خيرها. وهذا أكثر من أن يحصى [٣]. ثم يقول إن هذا الحذف فصيح يتحدث به الفصحاء من العرب «وسمعنا العرب الفصحاء يقولون: انطلقت الصيف، أجروه على جواب متى، لأنه أراد أن يقول فى ذلك الوقت» [٤]. ثم يبين لنا السر البلاغى فى هذا الحذف وهو أنه يرجع إلى حب العرب للتخفيف فيقول: «ومن العرب من يقول (الله لأفعلن) وذلك أنه أراد حرف الجر، وإياه نوى، فجاز حيث كثر فى كلامهم، وحذفوه تخفيفاً وهم ينوونه» [٥] فحذف حرف الجر عن سيبويه أكثر من أن يحصى، وتلجأ العرب إليه لتخفيف الكلام، وخوفا من ثقله على اللسان. والمبرد لا يوافق سيبويه فى حذف الحرف إجمالا، وهو فى نظره بعيد عن اللغة مخالف للقياس «واعلم أن من العرب من يقول «الله لأفعلن» يريد الواو فيحذفها، وليس هذا بجيد فى القياس ولا معروف فى اللغة، ولا جاز عند كثير من النحويين. وإنما ذكرناه، لأنه شىء قد قيل،

---

(١) الموازنة ١ / ٤٨ الآمدى.

(٢) الكتاب ١ / ٣٧.

(٣) الكتاب ١ / ١٠٩.

(٤) الكتاب ١ / ١١٦.

(٥) الكتاب ٢ / ١٤٤.

وليس بجائز عندي، لأن حرف الجر لا يحذف، ولا يعمل إلا بعوض» [1] والمبرد هنا يؤكد قوله بما ذكره في كتابه الكامل من أن حذف حرف الجر فصيح في لغة العرب «ومن ذا قول الفرزدق:

ومنا الذى اختير الرجال سماحة   وجودا إذا هب الرياح الزعازع

أي من الرجال فهذا الكلام الفصيح، وتقول العرب اقمت ثلاثا ما أذوقهن طعاماً ولا شراباً أي ما أذوق فيهن» [2]، وقول أعرابى من بنى كلاب:

تحن فتبدي ما بها من صبابة   واخفى الذى لولا الأسى لقضانى

يريد لقضى على فأخرجه لفصاحته وعلى بجوهر الكلام أحس مخرج [3].

والشريف الرضى (ت ٤٠٦ هـ) يرى البلاغة فى حذف حرف الجر، وأن الحذف عريق فى أصول العربية فهو حين يتعرض لقوله تعالى حاكياً عن إبليس (قال فبما أغويتنى لأقعدن لهم صراطك المستقيم) يقول والمراد لأقعدن لهم على صراطك المستقيم. والحذف ههنا ابلغ فى الفصاحة وأعرق فى أصول العربية، ونظيره قول الشاعر:

ويستشهد بما ذكره سيبويه   كما عسل الطريق الثعلب [4]

ويتحدث سيبويه عن حذف المضاف إذا لم يلتبس على المخاطب، وكان الكلام مفهوماً فهو فى قول ابن داود:

اكل امرئ تحسبين امرءا   ونار توقد بالليل نارا

يقول: «فاستغنيت عن تثنيته بذكرك إياه فى أول الكلام ولقلة التباسه على المخاطب» [5] وقول الحطيئة:

وشر المنايا ميت وسط أهله   كهلك الفتى قد أسلم الحى حاضره

يريد منية ميت» [6] ويقول الأعلم انه حذف المضاف وأقام المضاف إليه

---

(١) المقتضب ٢ / ٢٣٦ المبرد.

(٢) الكامل ١ / ٢١ المبرد.

(٣) الكامل ١ / ٣٠ ، ٣٩.

(٤) تلخيص البيان: ١٤٢ ، ١٤٣ الشريف الرضى.

(٥) الكتاب ١ / ٣٣.

(٦) الكتاب ١ / ١٠٩ ، ١١٠.

مقامه اختصاراً وإيجازاً (١). ثم يبين السر البلاغى فى حذف المضاف، وأن سببه التخفيف مثل حذف الجر فيقول: (فى باب أسماء القبائل والأحياء وما يضاف إلى الأم والأب). «أما ما يضاف إلى الآباء والأمهات فنحو قولك هذه بنو تميم، وهذه بنو سلول، ونحو ذلك، فإذا قلت هذه تميم، وهذه أسد، وهذه سلول، فإنما تريد ذلك المعنى. غير أنك إذا حذفت. حذفت المضاف تخفيفاً كما قال عز وجل: «واسأل القرية، ويطؤهم الطريق، وإنما تريد أهل القرية، وأهل الطريق. وهذا فى كلام العرب كثير» (٢) وابن جنى يلاحظ ان حذف المضاف كثيراً جداً سواء فى القرآن أو الشعر فيقول: «وحذف المضاف فى القرآن والشعر وفصيح الكلام فى عدد الرمل سعة. واستغفر الله، وربما حذفت العرب المضاف بعد المضاف مكرراً، انما بالحال، ودلالة على موضع الكلام كقوله عز وجل (فقبضت قبضة من أثر الرسول) أى من أثر حافر فرس الرسول» (٣). ونرى عبد القاهر الجرجانى (ت ٤٧١ هـ) يعقد فصلا فى الحذف والزيادة، وهل هما من المجاز؟ ونشعر من خلال الأمثلة التى ساقها انه يعترض على ما فهم عن سيبويه من أن الحذف مجاز، اذ لا يصح أن توصف الكلمة بالمجاز إلا إذا نقلت عن معناها إلى معنى آخر. والحذف لا يجرى فيه نقل الكلمة من معناها الأصلى إلى معنى جديد، بل إن ما يحدث فيها هو تغير الحكم الإعرابى فقط فقوله تعالى (واسأل القرية) أصلها واسأل أهل القرية، فقد كانت القرية مجرورة، ثم صارت منصوبة، والقرية لم تستعمل فى غير ما وضعت له، وكذلك بنو فلان يطؤهم الطريق، وأصلها يطؤهم أهل الطريق. فالطريق كان مجروراً ثم صار منصوبا، والطريق لم يستعمل فى غير ما وضع له، ولم ينقل عن معناه إلى معنى جديد، فنقل الحكم الإعرابى - إذن - من الخفض إلى النصب لا يسمى مجازاً، وذلك فعبد القاهر يقول: «لا ينبغى أن يقال إن وجه المجاز فى هذا الحذف، فإن الحذف إذا تجرد عن تغيير حكم من أحكام ما بقى بعد الحذف لم يسم مجازاً، لأن ترك الذكر، وإسقاط الكلمة من الكلام لا يكون نقلا لها عن أصلها، إنما يتصور النقل فيما دخل تحت النطق» (٤) فعبد القاهر يرفض أن يسمى

---

(١) الكتاب ١ / ١١٠ الأعلم الشنتمرى.

(٢) الكتاب ٢ / ٢٥.

(٣) المحتسب ١ / ١٨٨ ابن جنى سورة طه ٩٦.

(٤) أسرار البلاغة ٤٥٨.

الحذف مجازاً. وقد يقال إن المعروف فى كتب البلاغة المتعاقبة إلى يومنا هذا أن قوله تعالى (واسأل القرية) وقولهم بنو فلان يطؤهم الطريق يدخلان فى باب المجاز، وهو ذلك النوع الذى يسمى بالمجاز المرسل لتحقق معنى المجاز عند الحذف وبين كونه مجازاً مرسلا، فالاحتمال الأخير ليس فيه حذف. وسيبويه يخبرنا بأن الفعل إنما يحذف إيجازاً واستغناء بما يرى من دلالة الحال عليه حين تقول العرب «حدث فلان بكذا وكذا فتقول صادقا والله، أو أنشدك شعراً فتقول صادقاً والله أى: قال صادقا، لأنك إذا أنشدك فكأنه قد قال: كذا وترك ذكر الفعل لما يرى من الحال» [1] ويرى سيبويه أن من الفصاحة حذف خبر إن وأخواتها فقال (هذا باب ما يحسن عليه السكوت فى هذه الأحرف الخمسة، لإضمارك ما يكون مستقراً لها وموضعا لو أظهرته وليس هذا المضمر بنفس المظهر وذلك إن مالا وإن ولدا، وإن عدداً أى: إن لهم مالا، فالذى أضمرت لهم، ويقول الرجل للرجل هل لكم أحد إن الناس ألب عليكم فيقولون إن زيداً وإن عمراً أى إن لنا. وقال الأعشى:

إن محلا وإن مرتحلا وإن فى السفر ما مضى مهلا

وتقول أن غيرها إبلا وشاء كأنه قال: إن لنا غيرها إبلا وشاء، أو عندنا غيرها ابلا وشاء. فالذى يضمر هذا النحو وما أشبه [2]. وقد نقل عبد القاهر هذا النص كله فى دلائل الإعجاز. وارجع إليه إن شئت فقد علق هناك عليه [3]. والمستثنى يحذف للتخفيف والإيجاز وذلك قولك «ليس غير وليس إلا، كأنه قال ليس إلا ذاك وليس غير ذاك، ولكنهم حذفوا ذلك تخفيفاً، واكتفاء بعلم المخاطب ما يعنى» [4].

وسيبويه يتحدث عن حذف الصفة وما فيه من بلاغة لا تتوافر مع وجودها وأن هذه البلاغة يستشعرها المخاطب، بل القائل نفسه إذا تأملها، يقول الزجاج (ت ٣١١ هـ) «وحكى سيبويه: سير عليه ليل وهم يريدون: ليل طويل، وكأن هذا إنما حذفت فيه الصفة بما دل من الحال على موضعها، وذلك أنك تحس فى كلام القائل لذلك التطويح، والتطريح، والتفخيم، والتعظيم ما يقوم في مقامه قوله:

---

(١) الكتاب ١ / ١٣٧.

(٢) الكتاب ١ / ٢٨٣ ، ٢٨٤ .

(٣) الدلائل ٢٤٧ ، وانظر تاريخ علوم البلاغة المراغى ٥٥ وسيبويه إمام النحاة ١٩٦ .

(٤) الكتاب ١ / ٣٧٥.

(طويل) ونحو ذلك، وأنت تحس هذا من نفسك إذا تأملته كان تقول مقام المدح: كان والله رجلا فتطيل الصوت: أي رجلا فاضلا شجاعاً أو كريما. او تقول في مقام الذم سألناه وكان إنسانا وتزوى وجهك وتقطبه، فيغني عن ذلك قولك إنسانا لئيما، أو بخيلا، أو غير ذلك فعلى هذا وما يجرى مجراه تحذف الصفة [1]. ويذكر سيبويه حذف الموصوف قول النابغة:

فـــاتك من جــمـــال بنى أقيش   يقــعـــقـع خلف رجليـــه بشن

اى كانك جمل من جمال بنى أقيش، ويذكر امثلة اخرى ثم يقول وكل ذلك حذف تخفيفاً واستغناء بعلم المخاطب بما يعنى [2]. ويتبعه الزجاج فى بيان منزلة الموصوف المحذوف وبلاغته ويذكر أمثلة سيبويه بعينها فيقول: «وحذف الموصوف وهو جائز حسن فى العربية يعد من جملة الفصاحة والبلاغة، وقد ذكره سيبويه فى غير موضع من كتابه. فمن ذلك قوله: «وهم بالآخرة هم يوقنون» والتقدير «وبالدار الآخرة هم يوقنون» [3]. ونرى سيبويه أيضا يذكر حذف المبتدأ وحذف الفعل [4] فينقل عبد القاهر ما ذكره سيبويه من أمثلة ويعلق عليها مبيناً سرها البلاغى [5]. وهكذا نجد سيبويه يعرض للحذف بجميع ألوانه من حذف الجر والاسم سواء كان مضافا أو مضافاً إليه والمبتدأ والخبر، والصفة والموصوف، وحذف الفعل سواء كان للإغراء أو التحذير أو التعجب إلى غير ذلك مراعيا فى هذا الحذف التخفيف على اللسان، ووجود القرينة التى نلمحها فى علم المخاطب، وملاحظته فى هذا الحذف شيئا من الفصاحة يخلو الكلام منها إذا كان الكلام تاما لا حذف فيه، كما لاحظ أن الحذف لا يتيسر فى كل موضع، بل فى بعض المواضع دون البعض الآخر، وكل ما ذكره سيبويه من ألوان الحذف اعتبرها البلاغيون من بعده مشتملة على الفصاحة والبلاغة. فابن مضاء القرطبى (ت ٥٩٢ هـ) يخبرنا بأن الحذف الذى يجرى فى سائر التعبيرات اللغوية «ليطلعنا على حقيقة العربية وميلها إلى الإيجاز الشديد .. وأن المحذوفات

---

(١) إعراب القرآن ٢ / ٧٨٥ المنسوب للزجاج.

(٢) الكتاب ١ / ٣٧٥ ، ٣٧٦.

(٣) إعراب القرآن ١ / ٢٨٦ ، ٢٩٢ سورة البقرة.

(٤) الكتاب ١ / ١٤١ ، ١٤٢.

(٥) الدلائل ١١٢ ، ١١٣.

فى كتاب الله تعالى لعلم المخاطبين بها كثيرة جداً، وهى إذا أظهرت تم بها الكلام وحذفها أوجز وأبلغ» (١).

وابن جنى يقول عن الحذف إن فى القرآن نيفا على الف موضع ولكن الحذف لا يجوز فى كل موضع بل فى موضع دون آخر (٢) وابن رشيق (ت ٤٥٦ هـ) يعتبر الحذف «داخل فى باب المجاز .. وإنما كان هذا معدودا من أنواع البلاغة، لأن نفس السامع تتسع فى الظن والحساب، وكل معلوم فهو هين لكونه محصورا (٣). وقد اعتبر السكاكى حذف الفعل من أبواب البلاغة، ونوه به فى إطناب (٤) وبذلك يكون سيبويه من الرواد الذين مهدوا الطريق لتناول الحذف، وبيان مواضعه، وسر بلاغته. مما كان له أفضل الآثار على اللاحقين الذى أخذوا من امثلته وملاحظاته ما اعتبروه مادة لكتاباتهم البيانية. والفضل فى ذلك يرجع إلى سيبويه دون غيره من أعلام النحو والبلاغة.

وكما وجد سيبويه للحذف اسباباً بلاغية، وجد أيضا للذكر عللا ودواعى يحسن بها الكلام، ومن ثم فلا يجوز الحذف بحال من الأحوال: فالفعل عنده لا يحذف إذا كان لا يخطر على بال المخاطب بأن يكون غافلا عنه، أو ان الحال لا تلفت إليه، أو إذا كان داعى النظم يقتضيه ويحتمه، كأن يأتى بعد حرف يستدعى ذكره بعده مثل إن وقد فيقول: « أما الفعل الذى لا يحسن اخباره فإنه إن تنتهى إلى رجل لم يكن فى ذكر ضرب لم يخطر بباله فتقول زيداً فلابد له من أن يقول اضرب زيدا وتقول له قد ضربت زيدا، أو يكون موضعا يقبح أن يعرى من الفعل نحو إن وقد وما أشبه ذلك»(٥).

ويتحدث سيبويه أيضاً عن الزيادة، فيذكر زيادة الحروف، وأثرها فى الكلام ويتعرض لشتى الحروف التى تأتى زائدة فى الكلام مثل: الكاف، والباء، ومن، وما، ولا، وإن، وغير ذلك، فيقول عن الكاف فى قولهم: «النجاءك» أنها جاءت توكيداً

---

(١) الرد على النحاة ٦٩ طبعة دار الفكر العربى لابن مضاء الأندلسى.

(٢) الرد على النحاة لابن مضاء القرطبى تحقيق شوقى ضيف ط دار الفكر العربى ص ٩٦.

(٣) العمدة ١ / ٢٥١، تحرير التحبير ١٤٧ ابن ابى الأصبع المصرى.

(٤) المفتاح ١٠٨ السكاكى.

(٥) الكتاب ١ / ١٤٩.

وتخصيصاً، ولم تجئ للإضافة، لأن الاسم المقرون بأل لا يضاف»[1] وإنما أحياناً تأتى زائدة بمعنى مثل للتشبيه والمبالغة فيقول: «وإن ناساً من العرب إذا اضطروا فى الشعر جعلوا الكاف بمنزلة مثل، يقول حميد الأرقط:

فصيروا مثل كعصف مأكول

وقول خطام المجاشعى:

وصاليات ككما يؤثفين

ويعقب الأعلم على قول سيبويه فيقول: «وجاز الجمع بين مثل والكاف جوازاً حسناً، لاختلاف لفظهما مع ما قصد من المبالغة والتشبيه، ولو كرر المثل لم يحسن[2] ويتحدث أيضا عن زيادة (ما) فى قوله تعالى «فبما نقضهم ميثاقهم»، وأن الزيادة هنا للتوكيد «لأنه ليس (لما) معنى سوى ما كان قبل أن تجئ به إلا التوكيد، ومن ثم جاز ذلك إذا لم ترد به أكثر من هذا»[3] ويذكر أن (من) تأتى زائدة للتوكيد مثل الباء، فمعنى ما أتانى أحد، وما أتانى من أحد واحد، ولكن (من) دخلت هنا توكيداً، كما تدخل الباء فى قولك كفى بالشيب والإسلام»[4]، وكذلك (لا) و «إن تأتى كل منهما زائدة للتوكيد» فأما لا فتكون كما فى التوكيد واللغو قال الله عز وجل: «لئلا يعلم أهل الكتاب» أى لأن يعلم .. وأما (إن) فتكون توكيدا أيضا فى قولك لما ان فعل، كما كانت توكيدا فى القسم فى قوله أما والله إن لو فعلت لفعلت»[5]. ولا يوافق عبد القاهر أن تسمى الزيادة مجازاً كما اعترض من قبل على تسمية الحذف بالمجاز فيقول: «وإذا صح امتناع أن يكون مجرد الحذف مجازا .. علمت منه أن الزيادة فى هذه القضية كالحذف فلا يجوز أن يقال إن زيادة (ما) فى نحو «فبما رحمة» مجاز، أو أن جملة الكلام تصير مجازاً من أجل زيادته فيه»[6] ومع أن عبد القاهر يرى فى حروف الزيادة نوعاً من المجاز يرفض إطلاق اسم

---

(١) الكتاب ١ / ١٢٤.

(٢) الكتاب ١ / ٢٠٣.

(٣) الكتاب ١ / ٩٢.

(٤) الكتاب ١ / ٢٦٢.

(٥) الكتاب ١ / ٢٠٦.

(٦) الأسرار ٤٥٨.

المجاز على هذه الحروف. وهكذا يتفق عبد القاهر مع سيبويه فى أن زيادة الحروف واضحة المغزى فى تقوية الكلام وتأكيده إذا دعت الحال للتأكيد والتقوية، كأن يكون المخاطب مفتقراً إلى هذا التأكيد والتقوية حين يكون متردداً فى الحكم أو منكراً له، أى أن حروف الزيادة لا توضع، إلا لغرض بلاغى، ولو اقتحمت فى الكلام دون مراعاة لهذا الهدف لاختل نظم الكلام وفسد تأليف العبارة. وهذه الفائدة التى جاءت من قبل الزيادة فى الحروف تحدث عنها البلاغيون والنحويون المتأخرون، فالرضى فى شرح الكافية (ت ٦٨٤ هـ) ينبئنا عن فائدة هذ الزيادة بأنها مزدوجة تشمل فائدة معنوية، وأخرى لفظية. فقال: «فائدة الحرف الزائد فى كلام العرب إما معنوية، وإما لفظية. فالمعنوية تأكيد المعنى. وأما الفائدة اللفظية فهى «تزين اللفظ وكونه بزيادتها افصح أو كون الكلمة والكلام بسببها مهيأ لاستقامة وزن الشعر، أو لحسن السمع، أو غير ذلك من الفوائد اللفظية، ولا يجوز خلوها من الفوائد اللفظية والمعنوية معاً، وإلا لعدت عبثاً، ولا يجوز ذلك فى كلام الفصحاء، ولا سيما فى كلام البارى تعالى وأنبيائه وائمته عليهم السلام، وقد تجتمع الفائدتان فى حرف، وقد تنفرد إحداهما عن الأخرى»[1]. ومن هذا يتضح أن فائدة حروف الزيادة المعنوية عند المتأخرين لا تخرج عما قاله سيبويه رحمه الله منذ خمسة قرون من الزمان.

ويتحدث سيبويه عن الإضمار وهو جائز عنده إذا كان المخاطب على علم به، ويستدل على ذلك بقول عمرو بن شاس:

بنى أسد هل تعلمون بلاءنا ... إذا كان يوما ذا كواكب أشنعا

أضمر لعلم المخاطب بما يعنى وهو اليوم[2]»ويعقب الشيخ المراغى رحمه الله وهذا ما قاله علماء البلاغة فى باب الإيجاز والإطناب من جواز حذف المسند إليه للعلم به[3] (وفى باب ما ينتصب فى الألف) تقول أعبد الله ضربته، وأزيدا مررت به، وأعمرا قتلت أخاه، وأعمرا اشتريت له ثوباً، ففى كل هذا قد أضمرت بين الألف والاسم فعلا هذا تفسيره .. وقال جرير:

(١) شرح الرضى الكافية ٢ / ٣٨٤.

(٢) الكتاب ١ / ٢٢.

(٣) تاريخ علوم البلاغة ٥٢ المراغى.

أثعلبـــة الفـــوارس أم رياحـــا عـــدلت بهم طهـيـة والخـشـابا [1]

فـاضـمـر هنا فـعـلا دل عليـه مـا بعده فكأنه قـال أظلمت ثعلبة عـدلت بهم طهـيـة، ونحـوه من التـقـدير ويفـهم من كـلام سـيـبـويه أن الفعل أضـمـر هنا لقصد الاختـصـار، والاحتراز عن العبث وهذا هو ما عناه السكاكى حين ذكر هذا ضمن دواعي ترك المسند [2]. وفى موضع آخر من الكتاب، يذكر أن العرب يبدأون الكلام بالإضمار ثم يفسرونه بعد ذلك، وهذا الإضمار لابد له من تفسير، وإلا كان مبهما بقصد المتكلم. ففى باب ما لا يعمل فى المعروف إلا مضمراً يقول: «وذلك لأنهم بدأوا بالإضمار لأنهم شرطوا التفسير وذلك نووا .. فقولك رجلا عبد الله كأنك قلت حسبك به رجلا عبد الله.. وحسبك به رجلا مثل نعم رجلا فى العمل، وفى المعنى، وذلك لأنهما ثناء فى استيجابهما المنزلة الرفيعة .. فهم بدأوا بالاضمار على شريطة التفسير، فما تقدم من الإضمار لازم له التفسير حتى يبينه» [3] فسيبويه اشترط التفسير إذا أضمر الكلام، ولم يذهب إلى أبعد من ذلك، فلم يعلل سبب ذكر الكلام مضمراً، ثم الإتيان بما يفسره، ولم يذكر ما تدعو إليه البلاغة فى الإضمار والتفسير، ولم يشر إليه من قريب أو بعيد، فإذا قلنا مع الشيخ المراغى رحمه الله[4]، إنه قصد من هذا التعبير أن يكون أوكد فى النفس، وأثبت فى الذهن تقولنا على سيبويه ما لم يقل، وحملنا الكلام أكثر مما يطيق، وأفرطنا فى تقديرنا بأن سيبويه لم يترك للاحقين شيئا يتناولونه فى مباحثهم البلاغية، ولكن إذا قلنا إن الإضمار ثم التفسير يؤكد المعنى فى النفس، ويثبته فى الذهن فذلك شيء عرفناه من كتب اللاحقين ولم نعرفه فى هذا الموضع من كتاب سيبويه. ونرى سيبويه أيضاً يذكر الحسن والقبح فى ضمير الفصل، وأن لهذا الضمير مواضع يحسن فيها، وأخرى يقبح فيها، فيقول: «واعلم أن (هو) لا يحسن أن تكون فصلا حتى يكون ما بعدها معرفة أو ما أشبه المعرفة. كما أنها لا تكون فى الفصل إلا وقبلها معرفة أو ما ضارعها، كذلك لا يكون ما بعدها إلا معرفة أو ما ضارعها. لو قلت: كان زيد هو منطلقا كان قبيحا، حتى تذكر الأسماء التى ذكرت لك من المعرفة

(١) الكتاب ١ / ٥٢.

(٢) المفتاح ٩٩.

(٣) الكتاب ١ / ٣٠٠.

(٤) تاريخ علوم البلاغة: ٥٦.

وما ضارعها من النكرة [١] فسيبويه لم ينظر إلى الصحة والفساد فحسب، ولكنه وضع نصب عينيه الحسن والقبح، لأن إحساسه يتعلق بهما وهذا أدخل شيء في اهتمامه بالفصاحة، وسلوك طريق البلاغة، ومراعاة تأليف الكلام وحسن النظم القائم على توخي معاني النحو، على أنه لم يبين لنا تلك الفائدة البلاغية التي تكسب الكلام جمالا بذكر ضمير الفصل، أو المعنى الذي يحدده ضمير الفصل في الكلام وعرفناه من كتب المتأخرين، كتخصيص المسند إليه بالمسند كقوله تعالى (ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده) أي لا يقبل التوبة عن العباد إلا الله، أو تأكيد هذا التخصيص كقوله تعالى «إن الله هو الرزاق» [٢]، لم يذكر لنا شيئا من ذلك، ولكنه اهتم بأن يوضح أن ضمير الفصل لا يحسن في الكلام، إلا إذا وضع موضعه الملائم ويقبح إذا تجاوز هذا الموضع. فسيبويه هنا لم يهتم بالكلمة وحدها بقدر اهتمامه بالتكوين، وموضعها في الكلام جملة.

وسيبويه في صدر كتابه يحدثنا عن التقديم والتأخير بكلام يعتبر هو العمدة وصاحب الريادة فيه، وربما كان أول من طرق سر هذا اللون البلاغي من العلماء، فنحن نلحظ أن العلماء قبله كانوا يعرفون التقديم والتأخير، ولكنهم لم يقفوا على أسراره البلاغية. فهذا يونس بن حبيب (ت ١٨٢ هـ) الذي روى عنه سيبويه كثيراً من مسائل الكتاب يعرف التقديم، ويذكره حين يعرض لجواب الشرط بعد الاستفهام فيقول: «أإن تأتني آتيك بالرفع، ويقول: هو في نية التقديم، ويقدره آتيك إن تأتني» [٣] ولا يزيد. أما سيبويه حين يعالج التقديم والتأخير في الكلام، فإنه يلفت النظر إلى سر بلاغي هام تلقفه علماء النحو والبلاغة فناقشوه مؤيدين ومعارضين، فأثرى بهذه اللفتة الطيبة كثيرا من المباحث البلاغية. فيقول (في باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعول) فإن قدمت المفعول، وأخرت الفاعل، كقولك ضرب زيداً عبد الله.. وكان حد اللفظ فيه أن يكون الفاعل مقدماً، وهو عربي جيد كثير، كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهو ببيانه أعنى، وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم» [٤] فمن شأن المفعول أن يتأخر عن الفاعل، ولكنه إذا تقدم

(١) الكتاب ١ / ٣٩٥.

(٢) الكشاف ١ / ٣٦، عروس الأفراح ١ / ٣٨٧.

(٣) إعراب القرآن ٣ / ٧٨٢ الزجاج.

(٤) الكتاب ١ / ١٤ ، ١٥.

فذلك لعلة قصد إليها المتكلم وهي: العناية والاهتمام بشأنه. وإذا كان تقديم المفعول عن الفاعل للعناية والاهتمام، فإن تقديم المفعول على الفعل يأتي لهذا الغرض البلاغي نفسه يقول: «وإن قدمت الاسم فهو عربي جيد كما كان ذلك عربياً جيداً، وذلك قولك زيداً ضربت. والعناية والاهتمام ههنا فى التقديم والتأخير سواء منك فى ضرب زيد عمراً وضرب عمرا زيد»[1] ونراه يلاحظ التقديم فى أبواب كثيرة من أبواب النحو. يلاحظه فى باب ظن وكسى، وإنَّ وكان والظروف وغير ذلك، ويضع أصابعه على علة بلاغية لها قيمتها فى فن البلاغة عند المتأخرين ففى باب ظن يقول: «فإن ألغيت قلت عبد الله أظن ذاهب، وهذا أخال أخوك، وكلما أردت الإلغاء فالتأخير أقوى وكل عربي جيد .. وإنما كان التأخير أقوى، لأنه إنما يجيء بالشك بعد ما يمضي كلامه على اليقين، أو بعد ما يبتدئ وهو يريد اليقين ثم يدركه الشك»[2] فالتقديم هنا ليس للعناية والاهتمام كالموضع السابق فى تقديم المفعول على الفاعل أو الفعل، وإنما التقديم هنا لغرض بلاغي آخر، ولعامل نفسي طرأ على المتكلم أثناء كلامه، وحول يقينه إلى شك، فألزمه تغيير وضع الألفاظ عما كان ينبغي أن تكون عليه. وفى باب كسى وما ينصب مفعولين ليسا المبتدأ والخبر يرى أن التقديم لبيان العناية والاهتمام كما كان فى تقديم المفعول على الفاعل فيقول: «وإن شئت قدمت وأخرت فقلت كسى الثوب زيد وأعطى المال عبد الله كما قلت ضرب زيداً عبد الله فالأمر فى هذا كالأمر فى الفاعل»[3]. وحين يتناول الحديث عن التقديم فى (إن) يقول: «واعلم أن التقديم والتأخير، والعناية والاهتمام ها هنا مثله فى باب كان ومثل ذلك قولك إن أسداً فى الطريق رابضا، وإن بالطريق أسدا رابض، وإن شئت جعلت الطريق مستقراً ثم وصفته بالرابض»[4] ويرى هذه العناية والاهتمام فى تقديم الظرف أيضا فيقول: «والتقديم ههنا والتأخير فيما يكون ظرفا أو يكون إسما فى العناية والاهتمام مثله فيما ذكرت لك فى باب الفاعل والمفعول. وجميع ما ذكرت لك من التقديم والتأخير، والإلغاء والاستقرار عربي جيد كثير»[5]. وهذه الملاحظة قد لاقت رواجا عند بعض

---

(١) الكتاب ١ / ٤١.

(٢) الكتاب ١ / ٦١.

(٣) الكتاب ١ / ١٩.

(٤) الكتاب ١ / ٢٨٥.

(٥) الكتاب ١ / ٢٧.

اللاحقين، فالسكاكي الذي قعد لنا البلاغة، وصنف أبوابها يأخذ بملاحظة سيبويه فى التقديم فيقول: «والحالة المقتضية لذلك هى كون العناية بما يقوم أتم، وإيراده فى الذكر أهم، والعناية التامة بتقديم ما يقدم والاهتمام بشأنه» [١]. وإن كان السبكى يرى أن الأخذ برأى سيبويه ليس إجماعاً، بل اشتهر بين البيانيين أن التقديم يفيد الاختصاص [٢]. والأولى أن المفعول إذا تقدم على الفعل فإنه يفيد القصر مثل (بل الله فاعبد) [٣]. وعبد القاهر الجرجاني لا يستحسن تلك النغمة السائدة التى سار عليها سيبويه فى بيان سر التقديم من بداية الكتاب إلى نهايته، بأنه للعناية والاهتمام واعلم انا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئا يجرى مجرى الأصل غير العناية والاهتمام، قال صاحب الكتاب وهو يذكر الفاعل والمفعول كأنهم يقدمون الذى بيانه أهم لهم، وهو بشأنه اعنى، وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم.. وكذلك صنعوا فى سائر الأبواب .. ولا جرم أن ذلك قد ذهب بهم عن معرفة البلاغة، ومنعهم أن يعرفوا مقاديرها [٤] ولكن سيبويه فى الحقيقة لم يقتصر فى بيان سر التقديم على العناية والاهتمام، بل جعله يأتى أحياناً لتنبيه المخاطب وتأكيد الكلام، وعبد القاهر نفسه يعترف بذلك صراحة، وينقل عنه ذلك فى موضع آخر من الدلائل، فسيبويه يقول: «وإذا بنيت الفعل على الاسم قلت: زيد ضربته فلزمته الهاء، وإنما تريد بقولك مبنى عليه الفعل أنه فى موضع منطلق إذا قلت عبد الله منطلق، فهو فى موضع هذا الذى بنى على الأول، وارتفع به، فإنما قلت عبد الله فنبهته، ثم بنيت عليه الفعل ورفعته بالابتداء» [٥]. وهذا عبد القاهر حين يعرض لقول الشاعر:

هم يفرشون اللبد كل طمرة ... واجرد سباح يبذ المغاليا

يقول إنه بدأ بذكرهم لينبه السامع لهم، ويعلم بديا قصده إليهم بما فى نفسه من الصفة ليمنعه بذلك من الشك .. وهذا الذى قد ذكرت من أن تقديم ذكر المحدث عنه يفيد التنبيه له قد ذكره صاحب الكتاب فى المفعول إذا قدم فرفع،

---

(١) المفتاح ١١٣.

(٢) عروس الأفراح ٢ / ١٥٥.

(٣) شرح الرضى ٢ / ١٦.

(٤) دلائل الإعجاز ٨٤ ـ ٨٥.

(٥) الكتاب ٢ / ٤١ ـ ٦٦.

وبنى الفعل الناصب كان له عليه، وعدى إلى ضميره فشغل به كقولنا فى ضربت عبد الله . عبد الله ضربته، فقال وإنما قلت عبد الله فنبهته له ثم بنيت عليه الفعل ورفعته بالابتداء» [١].

ولكن سيبويه لا يرى البلاغة فى التقديم دوما، فأحياناً يكون التقديم عنده سبباً فى القبح لا فى الحسن، وإن كان الكلام مستقيما ليس فيه نقص من جانب النحو، فيقول: «ويحتملون قبح الكلام حتى يضعوه فى غير موضعه، لأنه مستقيم ليس فيه نقص فمن ذلك قول عمر بن أبى ربيعة:

صددت فأطولت الصدود وقلما ٭ وصال على طول الصدود يدوم

وأصل الكلام قل ما يدوم وصال» [٢] فالتقديم والتأخير عند سيبويه كثيراً ما ما يأتى للعناية والاهتمام، وأحياناً يأتى للتأكيد والتنبيه، وأحياناً يكون لغير علة بلاغية، بل ربما كان سبباً فى قبح الكلام وسوء التركيب.

وفى حديثه عن الاستفهام نراه يستحسن أن يلى المسئول عنه الهمزة فيتقدم على الفعل، يستحسن ذلك فقط ولا يجعله فاسداً إذا لم يل الهمزة، بل يجيز له أن يتقدم أو يتأخر وإن كان التقديم عنده أفضل، ففى (باب أم إذا كان الكلام بها بمنزلة أيهما وأيهم) وذلك قولك أزيد عندك أم عمرو، وأزيدا لقيت أم بشرا، فأنت الآن مدع أن عنده أحدهما .. واعلم أنك إذا أردت هذا المعنى فتقديم الاسم أحسن، لأنك لا تسأله عن اللقى، وإنما تسأله عن أحد الاسمين لا تدرى أيهما هو، فبدأت بالاسم لأنك تقصد قصداً أن يبين لك أى الاسمين عنده، وجعلت الاسم الآخر عديلا للأول، وصار الذى لا تسأل عنه بينهما، ولو قلت ألقيت زيداً أم عمراً كان جائزاً حسنا، وإنما كان تقديم الاسم ههنا أحسن ولم يجز للآخر إلا أن يكون مؤخراً، لأنه قصد أحد الاسمين فبدأ بأحدهما» [٣] وكذلك فإنه فى جواز التقديم والتأخير إذا كان الفعل هو المسئول عنه، غير أن تقديم الفعل أولى وأفضل، وإن كان تأخير الفعل المسئول عنه حسنا أيضا، «فتقول أضربت زيدا أم أهنته، فالبدء بالفعل ههنا أحسن، لأنك إنما تسأل عن أحدهما لا تدرى أيهما كان، ولم تسأل عن

---

(١) الدلائل ١٠٠ ، ١٠١.

(٢) الكتاب ١ / ٦٢.

(٣) الكتاب ١ / ٤٨٢.

موضع أحدهما، فالبدء بالفعل ههنا أحسن كما كان البدء بالاسم ثم أحسن»[1] ويقول (فى باب او) «تقول القيت زيداً او عمرا او خالداً .. واعلم أنك إذا أردت هذا المعنى - أى السؤال عن الفعل - فتأخير الأسماء أحسن، لأنك إنما تسأل عن الفعل بمن وقع، ولو قلت: ازيداً لقيت او عمراً او خالداً كان هذا فى الجواز والحسن بمنزلة تأخير الاسم إذا أردت معنى ايهما - اى إذا أردت أن تسأل عن الاسم»[2]. فواضح عند سيبويه - إذن - أن المسئول عنه يجوز أن يتقدم فى الكلام وأن يتأخر، غير أنه يفضله متقدماً، لأنه المقصود من الاستفهام. وعبد القاهر الجرجانى يلتقط من سيبويه هذا المعنى، ويعمل فيه ذوقه وحسه، فيرى أن المسئول عنه مقدم لا محالة سواء كان اسما أو فعلا، وأنه إذا تأخر فإن الكلام يصبح فاسداً. يؤكد ذلك دون أن يؤيد زعمه بسبب وجيه فى هذا الفساد الذى طرأ على العبارة من تأخير المسئول عنه، بل إنه لم يأت بسبب على الإطلاق فى بيان ذلك، ومن ثم فنحن نعجب بذوقه وحسه، وإن لم نقتنع برأيه وحكمه. فعبد القاهر حين يتصدى للتفرقة بين التقديم وتركه يقول: «إذا قلت أفعلت؟ فبدأت بالفعل كان الشك فى الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده، وإذا قلت أأنت فعلت؟ فبدأت بالاسم كان الشك فى الفاعل من هو وكان التردد فيه .. فهذا من الفرق لا يدفعه دافع، ولا يشك فيه شاك، ولا يخفى فساد أحدهما فى موضع الآخر»[3] ومن ثم فنحن نستصوب رأى سيبويه حتى نضع أيدينا على دليل يؤيد قول عبد القاهر، ولا يعتمد على الذوق وحده حيث إنه يخطئ ويصيب، وإنه نسبى يتفاوت من شخص لآخر. غير أن ابن جنى لا يأخذ برأى سيبويه فى أمر التقديم والتأخير، وسره البلاغى من حيث العناية والاهتمام، او التنبيه ويثور على ما ارتآه سيبويه فيقول: «وإنما هو شىء رآه سيبويه واعتقده قولا، ولسنا نقلد سيبويه ولا غيره فى هذه العلة ولا فى غيرها، فإن الجواب عن هذا حاضر عتيد والخطب فيه أيسر»[4]. فالتقديم عند ابن جنى (ت ٣٩٢ هـ) وأستاذه أبى على الفارسى (ت٣٧٧هـ) ليس لعلة بلاغية، من الاهتمام بشأن المقدم أو العناية به او التنبيه عليه، ليس لشىء من ذلك إطلاقاً «وذلك أن المفعول قد شاع عن العرب، واطرد من

(١) الكتاب ١ / ١٨٢.

(٢) الكتاب ١ / ١٨٧.

(٣) الدلائل ٨٧.

(٤) الخصائص ١ / ٢٩٨.

مذاهبهم كثرة تقدمه على الفاعل حتى دعا ذلك أبا على إلى أن قال: إن تقدم المفعول على الفاعل قسم قائم برأسه، كما ان تقديم الفاعل قسم أيضا قائم برأسه، وإن كان تقديم الفاعل أكثر، وقد جاء به الاستعمال مجيئاً واسعاً نحو قول الله عز وجل: «إنما يخشى الله من عباده العلماء»، «والهاكم التكاثر»، وفى كثير من شعر الشعراء، والأمر فى كثرة تقديم المفعول على الفاعل فى القرآن، وفصيح الكلام متعالم غير مستنكر، فلما كثر وشاع تقديم المفعول على الفاعل كان الموضع له حتى إنه إذا أخر فموضعه التقديم، ويشعر ابن جنى أن كلامه غريب على القارئ وربما استنكره فيقول ولا تستنكر هذا الذى صورته لك، ولا يجف عليك، فإنه مما تقبله هذه اللغة ولا تعافه ولا تتبشعه»[1] ثم يستحضر من كتاب سيبويه نفسه أمثلة يستشهد بها على صحة هذا القياس الذى جرى عليه فى أن المفعول إذا تقدم صار الوضع له وكأنه لم يتقدم، وإنما حل موضعه الطبيعى. فيقول: «فصار تقديم المفعول لما استمر وكثر كأنه هو الأصل، وتأخير الفاعل كأنه أيضا هو الأصل»[2] ويدلل على أن أمر المفعول قد قوى فى نفس العرب حتى كانوا يلحقونه برتبة الفاعل، فسيبويه نفسه يقول عن الفاعل والمفعول: «وإن كانا جميعا يهمانهم ويعنيانهم»[3] والفعل إذا أسند للمفعول بدلا من إسناده إلى الفاعل فإن صورته تتغير قطعاً ويصبح مبنياً للمجهول بعد أن كان مبنياً للمعلوم. فأبو على الفارسى يرى فى تغيير الفعل من أجل إسناده إلى المفعول «دليل على تمكن المفعول عندهم، وتقدم حاله فى أنفسهم إذ أفردوه بأن صاغوا الفعل له صيغة مخالفة لصيغته للفاعل»[4].

ونخرج من كلام الفارسى، وتلميذه ابن جنى فى التقديم والتأخير برأى قاطع لا يحتمل الشك: وهو أن المفعول بمنزلة الفاعل، وقد شاع تقديمه على الفاعل، كما شاع تأخيره عليه، فإذا تقدم فهو لم يخرج عن وضعه، بل ظل فى مكانه الطبيعى، أى إنه لم يتقدم للعناية بشأنه أو للاهتمام بأمره أو لغرض آخر الأغراض التى

---

(١) الخصائص ١ / ٢٩٧.

(٢) الخصائص ١ / ٢٩٨.

(٣) الكتاب ١ / ١٥.

(٤) الخصائص ٢ / ٢١٨.

يراها سيبويه أو غيره من علماء البلاغة. وابن جنى يعلن رأيه هذا فى ثقة وتأكيد، وبعد أن يبين تهافت رأى سيبويه يقول ولسنا نقلد سيبويه ولا غيره فى هذه العلة ولا فى غيرها [١].

ويبدو أن ابن جنى وأستاذه أبا على الفارسى حين أعلنا هذا الرأى فى التقديم كانا متأثرين بما يقوله النقاد والعلماء من قبل، فكثير من جلة العلماء لا يرون فى التقديم إلا ضربا من التكليف لا يسيغ له الكلام، وربما أدى إلى تعقيده، والشاعر لا يلجأ إلى التقديم إلا للضرورة، حتى إنهم لم يجيزوا التقديم إلا فى الشعر ورفضوه فى النثر حيث إن الشاعر مضطر بحكم الوزن والقافية إلى الخروج عن المألوف، بخلاف الناثر الذى يجد مندوحة عن ذلك. فابن المدبر (ت ٢٧٩ هـ) يقول: «ولا يجوز فى الرسائل ما يجوز فى الشعر، لأن الشعر موضع اضطرار فاغتفروا فيه التقديم والتأخير» [٢] وابن طباطبا (ت ٣٢٢ هـ) بعد أن يسرد أمثلة من الشعر يبدو فيها الفثاثة، وسوء النظم، وتمزيق أوصال العبارة، لما فيها من تقديم وتأخير يجعله بعيداً عن الفصاحة، يعتذر عن اضطرار الشاعر إلى ركوب هذا المزلق الخطر بأن: «الذى يحتمل فيه بعض هذا إذا ورد فى الشعر هو ما يضطر إليه الشاعر، ولا يكون معه اختيار، لأن الكلام يملكه حينئذ، فيحتاج إلى اتباعه، والانقياد له، فأما ما يمكن الشاعر فيه من تصريف القول فلا عذر له عند الإتيان بمثل ما وصفناه من هذه الأبيات المتقدمة» [٣]. ولعل النحاة والنقاد الذين ذهبوا إلى أن التقديم لا يحمل سرا بلاغيا كانوا يقصدون ذلك التقديم الذى لا يقتضى المقام حصوله بخلاف التقديم الذى نوه بشأنه عبد القاهر. والحق أن قضية التقديم والتأخير التى أثارها سيبويه فى كتابه، وهاجمه ابن جنى، ورأى عبد القاهر [٤] لها أسباباً لا تتعلق بتحرير المعنى وضبطه فحسب، بل تقضى إلى محاسن جمة ومواقع لطيفة، هذه القضية لم تهدأ حتى اليوم، ولم يقطع العلماء فيها برأى، وما زال الخلاف حولها قائما ينشب بين الحين والحين، حتى ذهب

---

(١) ابن جنى يعدل عن هذا الرأى فى كتابه المحتسب ويرى أن تقديم المفعول يكون للعناية بشأنه والعناية تبدو فى أربع صور.

(٢) الرسالة العذراء: ١٩ ابن المدبر.

(٣) عيار الشعر ٤٣ والعمدة ١ / ٢٦٠.

(٤) انظر فصل التقديم والتأخير فى الدلائل.

الدكتور أنيس إلى أن «ما قاله النحاة من جواز التقديم إذا أمن اللبس، لا مبرر له من أساليب صحيحة، ولا يعدو أن يكون رخصة مَنَّ بها علينا النحاة دون حاجة ملحة إليها. غير أننا نقبلها في الشعر، وذلك لأن للشعر أسلوبه الخاص. أما ما نراه من أمثلة التقديم فموقوف سماعها على ما ورد عن العرب، وفي غيرها لا يصح أن يغير أحدهما مكانه بين الحلال وبين الحرام بين» (١).

فهذه القضية الكبرى التي تناولها علماء النحو والبلاغة واللغة، ومازلنا نقرأ عنها حتى يومنا هذا في كتب النحو والنقد والبلاغة، هي في أساسها من صنع سيبويه، فهو أول من أشار إليها، وطرق بابها، ولاشك أن هذا فضل ينسب إليه بالفخار، ويجعله رائداً مجيداً من الرواد الذين أسهموا بنصيب وافر في تأسيس علم البلاغة.

وقد تناول البلاغيون المتأخرون مباحث الاستفهام وخصوها بمزيد من العناية والاهتمام، وبيان ما لها من أثر عظيم في علم المعاني، وبينوا صور الاستفهام عندما يستعمل في حقيقته، وحين يخرج عن أصل وضعه، وحديثهم عن (الهمزة) و (هل) كان أكثر تفصيلا من بقية الأدوات الاستفهامية الأخرى، وذلك لأن هل تستعمل في طلب التصديق دائماً، والهمزة تستعمل أحياناً لطلب التصور، وأحياناً لطلب التصديق، بينما بقية أدوات الاستفهام لا تستعمل إلا لطلب التصور. والتصور إدراك المفرد، والتصديق إدراك النسبة. أي إدراك علاقة شيء بآخر فالنسبة جملة تامة، وإدراك الجملة يستدعي شيئا من التأمل لا يستدعيه المفرد. لذلك كان اهتمام البلاغيين بهاتين الأداتين يفوق اهتمامهم ببقية الأدوات. وقبل أن يبدى البلاغيون اهتمامهم بأدوات الاستفهام، واعتبارها أساساً من أسس علم المعاني كان سيبويه قد اهتم بها وتحدث عنها في مواضع جمة من كتابه، وألم بها إلماما كبيراً يسجل له بالفخار ما وصل إليه في هذا الصدد. فسيبويه يفرق أولا بَيْن أدوات الاستفهام جميعاً وبين الهمزة. فأدوات الاستفهام يقبح دخولها على الاسم إذا كان بعده فعل - إلا في الضرورة - ولكن الهمزة يصح بدون قبح أن تدخل على الاسم وإن كان بعده فعل، ويوضح ذلك بقوله: «واعلم أن حروف الاستفهام كلها

---

(١) من أسرار اللغة ٢٣٠ إبراهيم أنيس.

يقبح أن يصير بعدها الاسم إذا كان الفعل بعدالاسم. لو قلت: هل زيد قام، وأين زيد ضربته؟ لم يجز إلا فى الشعر. إلا الألف (الهمزة)، لأن الألف قد يبتدأ بعدها الاسم [1]. ثم يعلل صحة دخول الهمزة على الاسم، كما يعلل قبح دخول بقية أدوات الاستفهام على الاسم واختصاصها بالفعل إذا كان مذكورا فى الجملة بقوله: «وحروف الاستفهام كذلك بنيت للفعل إلا انهم قد توسعوا فيها فابتدأوا بعدها الأسماء، والأصل غير ذلك. الا ترى انهم يقولون هل زيد منطلق وهل زيد فى الدار وكيف زيد آخذ. فإن قلت كيف زيداً رأيت، وهل زيداً يذهب قبح، ولم يجز إلا فى شعر، لأنه لما اجتمع الفعل والاسم حملوه على الأصل .. لأنها حروف ضارعت بما بعدها ما بعد حرف الجزاء وجوابها كجوابه .. إذا قلت أين عبد الله آته فكأنك قلت حيثما يكن آته» [2]، أى أن أدوات الاستفهام تشبه أدوات الشرط لأن المستفهم يريد من المخاطب أمراً لم يستقر عنده كعدم استقرار فعل الشرط، وأدوات الشرط إنما يليها دائماً الأفعال فكذلك يجب فى الاستفهام. ومعنى هذا أن أدوات الاستفهام تختص بالفعل وهذا هو الأصل فى استعمالها، غير أن الجملة إذا عريت من الفعل، لم تجد هذه الأدوات شيئاً تدخل عليه سوى الاسم، وتسلت عن الفعل حين لم تجده، فإن كان أحد جزئى الجملة التى تدخلها فعلا، تذكرت الصحبة القديمة فلا ترضى إلا بأن تعانقه فيجب أن تلتصق به ولا تقبل دونه بديلا. وسيبويه يذكر هذا المعنى فى وضوح تام لا يحتاج إلى تفسير حيث يقول: «واعلم أنه إذا اجتمع بعد حرف الاستفهام نحو هل وكيف ومن اسم وفعل كان الفعل بأن يلى حرف الاستفهام أولى، لأنها عندهم فى الأصل من الحروف التى يذكر بعدها الفعل» [3]. فإذا اجتمع اسم وفعل بعد هذه الأدوات مثل هل زيدا ضربت فإن تقديم الفعل أولى، وكان الواجب أن نقول هل ضربت زيدا، ولا نقول هل زيدا ضربت، لأن هل لطلب التصديق أي ادراك النسبة التى تتمثل فى (ضربت) وتقديم الاسم هنا يفيد أن الشك فى الاسم، وتأخير ضربت يفيد أن النسبة معلومة لا تسعى لإدراكها فتكون هل على هذا الوضع لطلب حصول الحاصل، وذلك عبث محض. على أن سيبويه كان شديد الملاحظة حين لم يقل بفساد ذكر الاسم بعد هذه الأدوات، وإنما اكتفى بالإشارة إلى أن ذكر الفعل بعدها أولى، بمعنى أن يصح ذكر الاسم بعدها وإن لم يكن وجيها، لاحتمال أننا إذا قلنا (هل زيدا

---

[1] الكتاب ١ / ٥٢.
[2] الكتاب ١ / ٥١.
[3] الكتاب ١ / ٤٥٩.

ضربت) إن زيداً هنا مفعول لفعل محذوف يفسره ما بعده. غير أن هذا قبيح، لأن الفعل معوق عن العمل في الاسم، ولم يشتغل عنه بالعمل في ضميره، وسيبويه يهمه أكثر ما يهمه أن يبرز الفرق بين هل والهمزة بصفة خاصة، بعد أن يبين الفرق بين الهمزة وبين أدوات الاستفهام جميعاً، فيؤكد ان هل تستعمل في أصل وضعها فتكون استفهاماً فحسب، ولا تخرج عنه إلى التقرير، او الإنكار، ولكن الهمزة يجوز لها أن تخرج عن أصل وضعها فتراها تستعمل للتقرير أو التوبيخ «فهل ليست بمنزلة الف الاستفهام، لأنك إذا قلت هل تضرب زيداً؟ فلا يكون أن تدعي أن الضرب واقع، وقد تقول أتضرب زيداً فأنت تدعي أن الضرب واقع، ومما يدلل على ان الألف ليست بمنزلها أنت تقول:

أطربا وأنت قنّسْرِيٌّ

فقد علمت أنه قد طرب، ولكن قلت لتوبخه أو تقريره، ولا تقول هذا بعد هل»[1] فهل لا تأتي للتوبيخ أو التقرير عند سيبويه وسايره في ذلك ابن جني في (الخاطريات) وقال في قوله:

حتى إذا جن الظلام واختلط   جاءوا بمذق هل رأيت الذئب قط

و(هل) لا تقع تقريراً كما يقع غيرها مما هو للاستفهام انتهى. وقال زيد بن الحسن الكندي (ت ٦١٢ هـ) ذهب كثير من العلماء في قوله تعالى «هل يسمعونكم»[2] إلى ان هل تشارك الهمزة في معنى التقرير والتوبيخ، وأبو حيان ينقل عن بعضهم أن هل تأتي تقريراً كما في قوله تعالى: «هل في ذلك قسم لذي حجر»[3]، فسيبويه في هذا القول ساقه للتفرقة بين هل والهمزة قد جانبه الصواب، وخانه التوفيق، غير أنه بنى على هذا الفرق - وإن كان خطأ - جواز دخول الهمزة على الأسماء دون هل، وقد ذهب أحد الباحثين المحدثين إلى استعمال هل في إفادة التقرير واستشهد على ذلك بآيات كثيرة من القرآن الكريم.

---

(١) الكتاب ١ / ٤٨٦.

(٢) الشعراء: ٧٦.

(٣) أساليب الاستفهام في القرآن ١٠٧ عبد العليم السيد فوده - المجلس الأعلى للشئون.

(٣) الفجر: ٥ . البرهان في علوم القرآن ٢ / ٣٣١ ، ٣٣٢ الزركشي.

ومعلوم أن الاستفهام هو طلب العمل بشيء لم يكن معلوماً من قبل. وهذا هو المعنى الذى يستعمل فيه الاستفهام على حقيقته، ولا يلفت أنظار البلاغيين، لأنه لا يحمل فى طياته معنى أبعد من هذا حتى يحفلوا به ويضموه إلى ما هم فيه من أبحاثهم البلاغية هذا إذا استثنينا بطبيعة الحال مبحث التقديم مع الاستفهام - فإذا خرج الاستفهام عن أصل معناه، ولم يقف عند حقيقته، بل تعداها إلى شيء آخر، كالتقرير أو التوبيخ أو التعجب أو التنبيه، فإنه يدخل فى مباحث علم المعانى. فهل تعرض سيبويه لخروج الاستفهام عن أصل وضعه وهو يتناول الاستفهام؟ الجواب بالإيجاب: فسيبويه يتحدث عن الاستفهام التوبيخى (فى باب ما جرى من الأسماء التى لم تؤخذ من الفعل مجرى الأسماء التى أخذت من الفعل) وذلك قولك: أتميميا مرة وقيسيا أخرى، كأنك قلت أتتحول تميمياً مرة وقيسيا أخرى، فأنت فى هذه الحال تعمل فى تثبيت هذا له، وهو عندك فى تلك الحال فى تلون وتنقل، وليس يسأل مسترشداً عن أمر هو جاهل به ليفهمه إياه ويخبره عنه، ولكنه وبخه بذلك» [1] فسيبويه يذكر أن الاستفهام هنا ليس للاستخبار أو الاسترشاد، لأن السائل يعلم عن المخاطب ما يسأل عنه قبل السؤال. فالاستفهام - إذن - ليس مقصودا فى ذاته، وإنما أراد توبيخه فاستعمل الاستفهام وهو لا يريد الاستفهام، فخرج عن أصل وضعه. وأيد سيبويه قوله بشواهد من شعر العرب كقول أحدهم:

أفى السلم أعياراً جفاء وغلظة   وفى الحرب أشباه النساء العوارك

أي تنقلون وتلونون مرة كذا ومرة كذا. وقال الآخر:

أفى الولائم أولادا لواحدة   وفى العيادة أولادا لعلات

ومما هو جدير بالذكر أن المبرد نقل هذا الكلام بنصه وشواهده فى كتابه المقتضب دون أن يشير إلى سيبويه أية إشارة [2]. وقال أيضا فى قول الشاعر:

أطربا وأنت قنسرى

«فقد علمت أنه قد طرب ولكن قلت لتوبخه أو تقرره» [3] فالاستفهام عنده

(١) الكتاب ١ / ١٧٢.

(٢) المقتضب ٣ / ٢٦٥.

(٣) الكتاب ١ / ١٨٥ ، ١٨٦.

قد يستعمل أيضا للتقرير - الذى هو حمل المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقر عنده ثبوته أو نفيه - وقد يستعمل للتعجب «فإنك تقول سبحان الله من هو، وما هو فهذا استفهام فيه معنى التعجب»[١]. وقد يكون الاستفهام للتنبيه عن ضلال ويستشهد لذلك بآية من القرآن وبكلام الناس فيقول: «ومثل ذلك قوله تعالى «أم اتخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنين» فقد علم النبى عليه السلام والمسلمون أن الله عز وجل لم يتخذ ولدا ولكنه جاء على حرف الاستفهام ليبصروا ضلالتهم. الا ترى أن الرجل يقول للرجل: السعادة أحب إليك ام الشقاء. وقد علم أن السعادة أحب إليه من الشقاء وأن المسئول يقول السعادة. ولكنه أراد أن يبصر صاحبه وأن يعلمه»[٢] فسيبويه - إذن - قد حام حول خروج الاستفهام عن وضعه، واستعماله فى غير الاستفهام. بل إننا نستطيع أن نقول إنه طرق هذا الباب، وتوغل فيه، وأعطانا الصورة التى نحتذيها لاستخراج كل معنى من المعانى التى نلحظها فى الاستفهام عند استعماله بغير الاستخبار والاسترشاد. ولذلك فنحن نقع فى دهشة بالغة حين نقرأ لصاحب المطول (ت ٧٩٢ هـ) ومن وضع حاشيته أن هذا الموضوع لم يحم أحد حوله، ويزعم ذلك بنبرة عالية وثقة عظيمة «ثم إن هذه الكلمات الاستفهامية كثيراً ما تستعمل فى غير الاستفهام مما يناسب المقام بمعونة القرائن. وتحقيق كيفية هذا المجاز وبيان أنه من أى نوع من أنواعه مما لم يحم أحد حوله كالاستبطاء، والتعجب والتقرير»[٣] ولكن سيبويه بنصوصه التى سقناها سلفا تبين أنه تناول الاستفهام وخروجه عن معناه منذ قرون وقرون.

وقد تحدث علماء البلاغة عن النداء وخروجه عن أصله، وهذا سيبويه قد سبقهم للحديث عنه فيقول (هذا باب ما يكون النداء فيه مضافاً إلى المنادى بحرف الإضافة) وذلك فى الاستغاثة والتعجب كقول مهلهل:

يا لبكر انشروا لى كليبا ... يا لبكر أين أين الفرار

فاستغاث بهم لأن ينشروا له كليبا، وهذا منه وعيد وتهديد. وأما قوله يا

---

(١) الكتاب ١ / ٣٠٩.

(٢) الكتاب ١ / ١٨٤.

(٣) المطول ٢٢٤ سعد الدين التفتازانى.

لبكر أين الفرار، فإنما استغاث بهم لهم أى: لم تفرون استطالة عليهم ووعيداً، [1] فالنداء فى البيت لم يستعمل فى معناه وإنما خرج للاستغاثة، وما تتضمنه من وعيد وتهديد ولا شك أن حمل النداء هنا على الاستغاثة عن سيبويه ظاهر الفساد، لأن الشاعر لا يستغيث بمن يهدده، وقد حمله النحاس على الاستهزاء فقال: «إنما يدعوهم ليهزأ بهم ألا تراه قال انشروا لى كليبا» [2] وسواء كان النداء هنا للاستهزاء أو الاستغاثة، فإنه قد خرج عن أصل وضعه، وقد نبه سيبويه على هذا. وقد يستعمل النداء للندبة أيضا، وذلك قولك وامن وحفر بئر زمزماه، والندبة يجب أن تكون لمعروف بعينه «كأن التبيين فى الندبة عذر للتفجع فعلى هذا جرت الندبة فى كلام العرب» [3]. وقد فحش عندهم أن تتفجع على غير معروف، لأنك إذا ندبت تجد أنك وقعت فى أمر عظيم، ومصاب جسيم فلا ينبغى لك أن تبهم، وسيبويه يذكر حروف النداء الخمسة: يا، وأيا، وهيا، وأى، والألف، والأخيرة لنداء القريب، والأربعة الأول لنداء البعيد، أو الإنسان المعرض عنهم أو النائم المستثقل أو الشىء المتراخى فيقول «وقد يجوز لك أن تستعمل هذه الخمسة إذا كان صاحبك قريبا مقبلا عليك توكيدا» [4] فالأدوات الموضوعة لنداء البعيد يجيز سيبويه استعمالها لنداء القريب لغرض بلاغى هو التوكيد.

والسبكى يذكر «أن مجئ لو بمعنى التمنى مذهب سيبويه كقوله تعالى «فلو أن لنا كرة فنكون من المؤمنين» [5] والدعاء من الله على كل من لا يرعى حقه، ويظلم الناس بوجه من الوجوه استعمال فى غير موضعه أيضا كقوله سبحانه «ويل يومئذ للمكذبين، وويل للمطففين» ويقول سيبويه «ولا ينبغى أن يقول إنه دعاء ههنا، لأن الكلام بذاك واللفظ به قبيح، ولكن العباد كلموا بكلامهم، وجاء القرآن على لغتهم، وعلى ما يعنون .. ومثل ذلك قوله تعالى «قاتلهم الله» فإنما أجرى هذا على كلام العباد، وبه أنزل القرآن» [6].

---

(1) الكتاب ١ / ٣١٨ ، ٣١٩.

(2) خزانة الأدب ٢ / ١٦٢.

(3) الكتاب ١ / ٣٢٤.

(4) الكتاب ١ / ٣٢٥.

(5) عروس الأفراح ٢ / ٢٤٢.

(6) الكتاب ١ / ١٦٦ ، ١٦٧.

وقد يستعمل الخبر بمعنى الإنشاء فتقول «زيدا قطع الله يده، وزيدا أمر الله عليه العيش، لأن معناه زيدا ليقطع الله يده» [1] فاللفظ خبر والمعنى دعاء، وهو من استعمال الخبر فى موضع الإنشاء: «كما أن قولك: رحمة الله عليه، فيه معنى الدعاء كأنه قال رحمه الله» [2]. فإخراج الكلام على غير مقتضى الظاهر أنواع متباينة، وأساليب مختلفة، ذكر منها سيبويه الكثير، وبرز فيها، وكان له فضل السبق بإزاحة الستار عنها، والتأكيد عليها. فإن هذه الأساليب بعد تحديد علم المعانى تعد موضوعاً من أهم موضوعاته. وتضرب بعرق فى البلاغة لما فيها من السحر والخلابة، وكان سيبويه صاحب اليد الطولى فى إبراز هذه الكنوز المطمورة التى تشهد بجمال لغة العرب.

ونقصد من التعبير بإخراج الكلام على غير مقتضى الظاهر، أن يكون ظاهر الحال يقتضيه على صورة خاصة فيؤتى به على غير هذه الصورة لأمر يعتبره المتكلم [3] كالتعبير بلفظ الماضى عن المستقبل وعكسه، والقلب، ووضع الظاهر موضع الضمير وعكسه، واستعمال الطلب فى موضع الخبر، والخبر فى موضع الطلب، وغير ذلك مما يتجاوز أصل معناه ويمتد إلى معنى جديد، ولا شك أن هذا يشمل أنواعاً جمة تدخل فى علم المعانى، ويظهر أن هذا التعبير لا يشمل الأساليب المجازية والكنائية. فالسكاكى يقول فى خاتمة الحديث عن علم المعانى «واعلم أن الطلب كثيرا ما يخرج لا على مقتضى الظاهر وكذلك الخبر فيذكر أحدهما فى موضع الآخر ولا يصار إلى ذلك إلا لتوخى.نكت قلما يتفطن فيها من لا يرجع إلى درجة فى نوعنا هذا ولا يعض فيه بضرس قاطع. والكلام بذلك متى صادف متممات البلاغة افتر لك عن السحر الحلال بم شئت .. وعندما يفرغ من الحديث عن علم المعانى وقبل أن يشرع فى علم البيان يشيد به فيقول ولهذا النوع أعنى إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر أساليب متفننة إذ ما من مقتضى كلام ظاهرى إلا ولهذا النوع مدخل فيه بجهة من جهات البلاغة .. ولكل من تلك الأساليب عرق فى البلاغة يتشرب من أفانين سحرها» [4] ولو كان إخراج الكلام

---

(١) الكتاب ١ / ٧١.

(٢) الكتاب ١ / ١٥٨.

(٣) المنهاج الواضح: حامد عونى ١٢٥ دار الكتاب العربى.

(٤) المفتاح ١٥٤ ، ١٥٥.

على غير مقتضاه الظاهر يشمل الأساليب المجازية والكنائية لما فات السكاكى أن ينبه على ذلك كما نبه عنه فى علم المعانى واسلوب الحكيم وهو من ألوان البديع.

أما حديث سيبويه عن القصر فليس مسهبا، وإنما هو مبتور بترا، فقد تحدث عنه بما لا يتجاوز الأسطر الثلاثة، وربما لم يتجاوز السطر الواحد فى بعض المواضع، ورغم هذا الاختصار الشديد، فقد تحدث عنه بما يفيد، فهو يحدثنا عن قصر القلب، وقصر التعيين فى عبارة قصيرة موجزة من خلال حديثه عن النعت يقول «ومنه مررت برجل راكع لاساجد، لإخراج الشك أو لتأكيد العلم فيهما»(١)، فسيبويه فى هذا المثال يرى أن المخاطب متردد فى وصف الرجل بأحد الوصفين، الركوع أو السجود، فأراد مع المتكلم إزالة هذه الشك وهو ما سمى فى عرف البلاغيين بقصر التعيين، أو أنه أراد أن يؤكد للمخاطب أن الرجل متصف بالركوع وليس بالسجود وهذا ما سمى بعد ذلك بقصر القلب هذا فيما يختص بالقصر بأحد حروف العطف وهو (لا). أما حديثه عن بقية حروف العطف، وصلتها بالقصر، فلم يكن فيها واضحاً كل الوضوح وإنما غلب عليه الطابع النحوى الصرف، وليس البيان البلاغى الذى نتعقبه فى هذا البحث، فهو مثلا يقول «ومنه ما مررت برجل صالح بل طالح، وما مررت برجل كريم بل لئيم، أبدلت الصفة الآخرة من الصفة الأولى، وأشركت بينها بل فى الأجزاء على المنعوت، وكذلك مررت برجل صالح بل طالح ولكنه يجئ على النسيان أن الغلط فيتدارك كلامه»(٢) فالنسيان، أو الغلط ليس معدوداً من مسالك الفصاحة والبلاغة عند من يتحدث عن الأمور البلاغية، فالرضى (ت ٦٨٤ هـ) خلال حديثه عن البدل يقول «ولا يجئ الغلط الصرف، ولا النسيان فى كلام الفصحاء، وما يصدر عن روية وفطانة، فلا يكون فى شعر أصلا»(٣). وحديثه عن (إلا) فى إفادة القصر واضح كل الوضوح، وإن لم يذكر لفظ القصر فيقول «فأما الوجه الذى يكون فيه الاسم بمنزلته قبل أن تلحق إلا، فهو أن تدخل الاسم فى شئ تنفى عنه ما سواه وذلك قولك ما أتانى إلا زيد، وما لقيت إلا زيداً، وما مررت إلا بزيد .. فأدخلت إلا لتوجب الأفعال لهذه

(١) الكتاب ١ / ٢١٢.

(٢) الكتاب ١/ ٢١٦.

(٣) شرح الكافية ١ / ٢٤٠.

الأسماء، ولتنفي ما سواها فصارت هذه الأسماء مستثناه»[١] ونحن نعلم أن القصر في اصطلاح البلاغيين تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص وسيبويه أفاد هذا المعنى الاصطلاحي، فقد خصص ما قبل إلا بما بعدها، ونفى ما سوى ذلك كما ذكر أداة القصر وهي النفي والاستثناء غاية ما في الأمر أن سيبويه لم يذكر كلمة القصر، ولكنه أفاد معنى القصر كاملا، وقد سبق لنا حين تحدثنا عن دواعي الإضمار عند سيبويه أن قلنا إنه ذكر ضمير الفصل، وموضعه الذي يحسن فيه أو يقبح ولم يذكر فائدة الفصل في الكلام [٢]، وهي تلك الفائدة التي تدخل في باب القصر، لما يؤديه هذا الضمير من التخصيص، أو تأكيد التخصيص. أما التقديم فهو عنده يفيد الاهتمام بأمر المقدم، أو العناية بشأنه، أو التنبيه له، ولا يفيد التخصيص، ومن ثم فإن سيبويه لم يتناول من طريق القصر غير النفي والاستثناء والعطف، ولكنه لم يذكر شيئا عن ضمير الفصل، أو إنما، أو التقديم على أن واحدة منها تفيد القصر، وعلى الرغم من ذلك فإن عبد القاهر قد استعان بسيبويه حين اراد أن يوضح لنا إحدى أدوات القصر ونعني بها (إنما) في أنها تجئ للخبر الذي لا يجهله السامع ولا ينكر صحته، أو لما ينزل هذه المنزلة. استعان بما ذكره سيبويه في باب كان من أن المقدم من إسمها أو خبرها هو المعلوم لدى السامع، وإنما ينتظر أن تعرفه بما يأتي بعد ذلك، ويقيس عبد القاهر على هذا ما يجئ بعد إنما من كونه معلوماً للسامع. فينقل ما ذكره سيبويه قائلا: يقول صاحب الكتاب في باب كان: إذا قلت كان زيد فقد ابتدأت بما هو معروف عنده مثله عندك وإنما ينتظر الخبر، فإذا قلت حليما: فقد أعلمته ما علمت، وإذا قلت: كان حليما فإنما ينتظر أن نعرفه صاحب الصفة»[٣]وذاك أنه إذا كان معلوما أنه لا يكون مبتدأ من غير خبر، ولا خبر من غير مبتدأ، كان معلوما أنك إذا قلت كان زيد: فالمخاطب ينتظر الخبر، وإذا قلت كان حليما: فإنه ينتظر الاسم، ثم يتحول عبد القاهر إلى القصد من هذا الاستطراد، و الهدف الذي يسعى إليه فيقول «فلم يقع إذن بعد إنما إلا شيء كان معلوما للسامع من قبل أن ينتهي إليه»[٤] وهكذا كان لسيبويه واشاراته أساس بني عليه البلاغيون آراءهم في القصر وأدواته. غير أنني أخشى أن يحمل

---

(١) الكتاب ١ / ٣٦٠.

(٢) انظر ص ٧٩ من هذا البحث.

(٣) [illegible] الدلائل ٢٧٠.

كلامي على غير وجه فيفهم منه أن عبد القاهر قد تأثر بسيبويه في إفادة (إنما) معنى القصر، وسيبويه في الحقيقة قد أغفل القول عن إفادة إنما للقصر كما وضحت ذلك السطور القليلة السابقة ولكني أردت أن أوضح أن عبد القاهر حين أراد أن يدلل على (إنما) في أنها تأتي للقصر في المعلوم أو ما ينزل منزلته استشهد بكلام سيبويه - في باب كان - حيث إن المتكلم يبتدئ بما هو معروف عند المخاطب وإن كان ينتظر الخبر وكذلك الشأن في (إنما) حيث لا يقع بعدها إلا شيء كان معلوما للسامع.

وفي مواضع من الكتاب يتحدث سيبويه عن لون بلاغي آخر هو الفصل والوصل كما نعرفه بصفة عامة، أو شبه كمال الاتصال كما نعرفه بصفة خاصة .. وطبعي أن سيبويه لم يذكر هذا المصطلح البلاغي في عمومه أو خصوصه، فذلك شيء لم يعهد في زمنه، وإنما عرف فيما بعد على يد الفراء، ولكن الذي ذكره سيبويه هو ما يفيد شبه كمال الاتصال، وإن لم يصرح باسمه، (ففي باب بدل المعرفة من النكرة، والمعرفة من المعرفة، وقطع المعرفة من المعرفة مبتدأة) يقول أما بدل المعرفة من النكرة فقولك مررت برجل عبد الله كأنه قيل له بمن مررت، أو يظن أنه يقال له ذلك فأبدل مكانه من هو أعرف منه .. وكذلك قول الشاعر:

ولقد خبطن بيوت يشكر خبطة ... أخوالنا وهم بنو الأعمام

كأنه حين قال خبطن بيوت يشكر قيل له ما هم فقال أخوالنا وهم بنو الأعمام وقد يكون مررت بعبد الله أخوك كأنه قيل له من هو أو من عبد الله فقال أخوك .. وتقول مررت برجل الأسد شدة كأنك قلت مررت برجل كامل، لأنك أردت أن ترفع شأنه، وإن شئت استأنفت كأنه قيل له ما هو،[1] (وفي باب ما لا يعمل في المعروف إلا مضمرا) يتحدث عن هذا الأسلوب أيضا في تقدير السؤال والإجابة عنه يقول: «وأما قولهم نعم الرجل عبد الله، وعبد الله نعم الرجل، كأنه قال نعم الرجل فقيل له من هو فقال عبد الله، وإذا قال عبد الله فكأنه قيل له ما شأنه فقال: نعم الرجل»[2] ونلاحظ هنا أن سيبويه ضمن الجملة الأولى سؤالا.

---

(١) الكتاب ١ / ٢٢٥ , ٢٢٦.

(٢) الكتاب ١ / ٣٠٠.

واعتبر الجملة الثانية جوابا لهذا السؤال المقدر، بل نلاحظ أنه نص أيضا على أن الجملة الثانية استئناف، والذي نعرفه من كتب المتأخرين أن هذا من مواضع الفصل، لأن الجملة الثانية فصلت عن الأولى كما يفصل الجواب عن السؤال، ويسمون هذا النوع شبه كمال اتصال، أو يسمونه استئنافا. والدكتور غالى يخبرنا فى رسالته القيمة عن «سيبويه والكتاب»، «أنه قد توقف عن عد هذا مما تناوله سيبويه (من البلاغة) وحمله على القطع الذى يلهج به النحاة، رغم تقدير الأسئلة التى قدرها سيبويه إلى أن وجدته قد صرح بهذا اللفظ الاصطلاحى فى عرف البيانيين» [1] على أننا لا نفرق بين القطع والاستئناف وإن كان القطع يطلق عند نهاية الخبر الأول والاستئناف يطلق عند بداية الخبر الثانى مع ما فيهما من ترادف» [2]. وقد تناول سيبويه مسألة على جانب من الأهمية، ولا ندرى لماذا لم تستقر فى كتب البلاغيين المتأخرين، وتأخذ حظها من الشيوع والانتشار كغيرها من الألوان البلاغية التى ذكرها سيبويه وتلقفها منه العلماء، وضمنوها أبحاثهم حتى صارت مادة فى كتب البلاغة، وأعنى بذلك ما يعبر عنها البلاغيون بكمال الانقطاع بين الجملتين إذا اختلفتا خبراً وإنشاء لما بين الخبر والإنشاء من التباين. «ولكن أبا حيان ينقل عن سيبويه جواز عطف الجملتين المختلفتين بالاستفهام والخبر مثل هذا زيد ومن عمرو؟، وقد تكلموا على ذلك فى قوله تعالى : «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق» [3]. وحاصله أن أهل هذا الفن متفقون على منعه، وظاهر كلام النحاة جوازه، ويعقب السبكى على ذلك بقوله: «ولا خلاف بين الفريقين، لأنه عند من جوزه يجوز لغة ولا يجوز بلاغة» [4]. ولا ندرى لماذا لم يأخذ البلاغيون بجواز عطف الإنشاء على الخبر أو العكس، وإن وجدوا شيئاً من ذلك أولوه وقدروا عطف خبر على خبر أو إنشاء على إنشاء [5]. ولماذا لم يكن شأن البلاغيين شأن النحاة فى قبول هذا الرأي، ولو كان البلاغيون رفضوا هذا النوع لأنهم لم يجدوا إلا أمثلة من صنع النحاة، لالتمسنا لهم العذر فى هذا الرفض، ولكن القرآن شاهد بهذه الآية على وجود هذه الصورة ولا نقتنع بقول

---

(١) سيبويه والكتاب مخطوط رسالة دكتوراه ص ٤٤ د. غالى.

(٢) المقتضب ٤ / ١٢٥.

(٣) الأنعام ١٢١.

(٤) عروس الأفراح ٣ / ٢٧.

(٥) انظر السيالكوتى على المطول ٢٠ ، ٢١.

السبكى إن هذا يجوز لغة، ولا يجوز بلاغة. أفلا نعتقد بأن القرآن قد بلغ الكمال فى الفصاحة والبلاغة، وأن العرب رغم فصاحتهم قد عجزوا عن مجاراته، فكيف إذن ينفى السبكى عنها البلاغة لمجرد أنها خالفت القاعدة المشهورة عند البلاغيين بعدم صحة الوصل بين الإنشائية والخبرية، والبلاغيون قد استمدوا قواعدهم البلاغية فى الدرجة الأولى من اعتمادهم على القرآن الكريم.

وقد ساورنى الشك أول الأمر على اعتبار أن الواو فى قوله تعالى: «وإنه لفسق» ربما تكون للحال وليست للعطف فتخرج الآية عن صحة الاستدلال بها فى عطف الخبر على الإنشاء، لأن الدليل - كما يقال - إذا عرض له الاحتمال سقط به الاستدلال .. فكشفت عن الآية فى كل ما وقع تحت يدى من كتب التفسير الرئيسية لعلنى أجد لها وجها، ففتشت فى تفسير الطبرى والكشاف والقرطبى والبيضاوى فما وجدت أحدا قد عرض لهذه الواو فى كونها للعطف أو للحال،

(**) تعقيب فضيلة الدكتور عطية الصوالحى على جواز عطف الإنشاء على الخبر فى قوله تعالى: «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق»، عرض لهذه الواو غير واحد من العلماء المعربين للقرآن. فمنهم:

(أ) شهاب الدين المقرى النحوى المعروف بالسمين: فقال: قوله (وإنه لفسق) هذه الجملة فيها أوجه:

١ - أحدها: أنها مستأنفة، قالوا ولا يجوز أن تكون نسقا على ما قبلها لأن الأولى طلبية، وهذه خبرية، وتسمى هذه الواو واو الاستئناف.

٢ - الثانى: أنها منسوقة، على ما قبلها، ولا يبالى بتخالفهما، وهو مذهب سيبويه وقد تقدم تحقيق ذلك وأوردت من ذلك شواهد صالحة من شعر وغيره.

٣ - الثالث: أنها حالية، أى لا تأكلوه والحال أنه فسق.

(ب) ومنهم الشهاب الخفاجى فى حاشية على البيضاوى فقد قال:

قوله (وإنه لفسق) هذا ملخص ما ذكره الامام استدلالا للشافعى رحمة الله بأن النهى مقيد بقوله (وإنه لفسق) لأن الواو للحال لقبح عطف الخبر على الانشاء، والمعنى لا تأكلوا حال كونه فسقا.

(جـ) وذكر الشهاب أن الامام الواقدى أعربها حالا.

وودت لو سجلت فى هذا المقام ما قاله السبكى فى عروس الأفراح من أن الاختلاف بين الفريقين لأنه عند من جوزه يجوزه لغة ولا يجوزه بلاغة وإليك نص ما قال: «واعلم أن الخبر والانشاء المتمحضين لا يعطف أحدهما على الآخر، فيجب الفصل بلاغة، وإما لغة فاختلفوا فيه؛ فالجمهور على أنه لا يجوز، واختاره ابن عصفور فى شرح الايضاح وابن مالك فى باب المفعول معه فى شرح التسهيل وجوزه الصفار وطائفة، ونقل الشيخ أبو حيان عن سيبويه جواز عطف المختلفين بالاستفهام والخبر مثل (هذا زيد ومن عمرو) وقد تكلموا على ذلك فى قول الله تعالى: «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق»، وحاصله أن أهل هذا الفن متفقون على منعه، وظاهر كلام النحاة جوازه، ولا خلاف بين الفريقين».

ولذلك اكتفيت بما نقله أبو حيان عن سيبويه بأن الواو للعطف، وتعقيب السبكى بأن النحاة يجيزون عطف الخبر على الإنشاء وعكسه. وقد تضاعفت ثقتى بهذا القول حين رأيت المرحوم الشيخ عبد المتعال الصعيدى يذكر أن سيبويه يجيز عطف الجملتين المختلفتين بالاستفهام والخبر [1].

وأود أن ألفت النظر إلى أن الفصل والوصل ليس مقصورا على الجمل، بل يكون بين المفردات أيضا وأشير أولا إلى ذلك بأن عبد القاهر حين عرض للفصل والوصل فى الجمل جعل الحديث عن المفردات وفائدة العطف بينها مدخلا للحديث عن الجمل ثم ركز على الجمل وحدها لأن الإشكال يقع فيها دون المفردات، بل إن الإشكال لا يعم عطف الجملة على الجملة فى كل المواضع، فقط فى الجملة التى لا محل لها من الإعراب، أما العطف على الجملة التى لها محل من الإعراب، فإن حكمها حكم المفرد والأمر فيها يسهل كما يسهل فى المفردات، ولم يفهم من كلام عبد القاهر تصريحا أو تلويحا ما يدل على نفى الفصل أو الوصل بين المفردات [2] ثم نجد السكاكى يصرح بأن الفصل والوصل بين الجمل هو الأصل فى هذا الفن [3]، فهو لم يحصره فى الجمل، بل اعتبره الأصل فى الجمل مما يدل على عدم حصرها فى الجمل أيضا. ومن ثم فإننا نعد تعريف الخطيب القزوينى للفصل والوصل بأن «الوصل عطف الجمل على بعض والفصل تركه» [4] فيه شىء من القصور وعدم النفاذ إلى مراد السكاكى، على أننا لا نأخذ بالاستنتاج وحده فذلك لا يكفى فى هذا المجال، لأننا نجد نصاً صريحاً لا يرقى إليه الشك بأن الفصل والوصل فى المفردات شأنه فى الجمل لا يعرى من البلاغة وليس بمعزل عنها حين نقرأ تعقيب العصام صاحب الأطول على عبارة التفتازانى صاحب المطول وشارح التلخيص فيقول: «وعبارته – أى عبارة صاحب المطول مشعرة بأن الفصل والوصل مختصان اصطلاحا بالجمل، والمقتضيات لهما جارية فى المفردات أيضا، فلا ينبغى التخصيص اصطلاحا ونحن نفهم من عبارة المفتاح عدم اختصاصها بها، وإنما هو

---

(1) البلاغة العالية ص ١٠٦ عبد المتعال الصعيدى المطبعة السلفية.

(2) انظر الدلائل ١٧٩.

(3) المفتاح ١٢٠.

(4) شروح التلخيص ٣ / ٢.

الأصل فى الجمل حيث قال: تمييز موضع العطف عن غيره موضعه فى الجمل هو الأصل فى هذا الفن .. واحفظها فى المفردات أيضا لئلا يكون بمعزل عن البلاغة، وكيف يظن أن عطف الجمل التى هى اخبار لمبتدأ، أو أحوال لصاحب، أو صفات لمنعوت، وتركه مبنيات على أحوال دون ما فى المفردات، كذلك وقد وافقنى فى ذلك السيد السند حيث تكلم فى وجه الفصل والوصل بين المفردات فى خطبة شرح المطالع»[1]. وما لنا نذهب إلى الأطول ونكلف أنفسنا عناء البحث والأخذ بقول العصام، وبين أيدينا شروح التلخيص فنجد فى حاشية الدسوقى أن العطف يكون بين الجملتين كما يكون بين المفردين، ولكى يكون هذا وذاك مقبولا فى باب البلاغة لابد فيه من وجود الجامع ويذكر مثالين فى عطف المفردات أحدهما بليغ يتفق مع قواعد البلاغة، والآخر فاسد لأنه خارج عن قواعد البلاغة فيجيز العطف فى المثال الأول ويمنعه فى المثل الثانى[2].

فتعريف الخطيب - إذن - للفصل والوصل، وحصره بين الجمل ليس دقيقا، ويفتقر إلى شىء من التعديل حتى يضم فى رحابه المفردات أيضا.

بل ينبغى أن يكون تعريف الوصل: عطف بعض الكلام على بعض، والفصل تركه.

وتناول سيبويه ذلك النوع الذى أطلق عليه المتأخرون المجاز العقلى أو المجاز الحكمى ورأى أنه توسع واختصار فى الكلام، وعلى الرغم من تناوله هذا المجاز فى مواضع متفرقة من الكتاب، إلا أنها إذا جمعت تكاد تعطينا فكرة قريبة إلى المجاز العقلى الذى نعرفه اليوم، وسنحاول هنا أن نبينها كما فسرها ونقلها عن لسان العرب، ونستهل ذلك بما ذكره فى الكتاب بقوله: وتقول مطر قومك الليل والنهار على الظرف .. وإن شئت رفعته - أى الليل والنهار - على سعة الكلام كما قيل صيد عليه الليل والنهار، كما قال نهاره صائم، وليله قائم، وكما قال جرير:

لقد لمتنا يا أم غيلان فى السرى ... ونمت وما ليل المطى بنائم

---

(١) الأطول ٢ / ٢ المطبعة السلطانية: العصام

(٢) شروح التلخيص ٢ / ٨

وكما قال الشاعر:

أمـا النهـار فـفى قـيـد وسلسلة　　　والليل فى قـعـر منحوت من الساج

فإنه جعل النهار فى قيد والليل فى جوف منحوت [١] فإسناد المطر إلى الليل والنهار وإسناد الصيد كذلك، والإخبار عن النهار بأنه صائم، والليل بأنه قائم، وفى بيت جرير حيث جعل الإخبار عن الليل بالنوم اتساعا ومجازا، والمعنى وما المطى بنائم فى الليل، لأن الليل لا ينام، ولا يوصف بأنه نائم فهو ليس حيواناً ولا إنساناً، فكان حقه -إذن- أن يقول بمنوم فيه. أما البيت الثانى فقد أخبر عن النهار بكونه فى سلسلة، وعن الليل باستقراره فى جوف منحوت اتساعاً ومجازاً، وهذا كله يرد إلى المجاز العقلى الذى عرف بهذا الاسم عن المتأخرين. وفى موضع آخر يقول: «سرقت الليلة أهل الدار فتجرى الليلة على الفعل فى سعة الكلام كما قيل صيد عليه يومان .. والمعنى إنما هو فى الليلة، وصيد عليه فى اليومين غير أنهم أوقعوا الفعل عليه لسعة الكلام .. ومثل ما أجرى مجرى هذا فى سعة الكلام والاستخفاف قوله عز وجل بل مكر الليل والنهار، فالليل والنهار لا يمكران ولكن المكر فيهما» [٢] وواضح أن هذا من المجاز العقلى. والآية الكريمة تدور فى كتب البلاغة على أنها من هذا الباب، وسيبويه حين يبسط هذا النوع من الكلام على أنه اتساع فى أكثر من موضع من كتابه، كأنه يحاول أن يقنعنا به، فهو يلح علينا فى قبوله والاعتراف به، ولا يترك مناسبة إلا ذكره (ففى باب استعمال الفعل فى اللفظ لا فى المعنى) يقول صيد عليه يومان، وإنما المعنى صيد عليه الوحش فى يومين، ولكنه اتسع واختصر، ومثله بل مكر الليل والنهار» [٣] ومن ذلك قول الخنساء المشهور المتداول فى كتب البلاغة على أنه من شواهد المجاز العقلى يذكره سيبويه فيقول: «ومن ذلك قول الخنساء:

ترتع ما رتعت حتى إذا ادكرت　　　فـإنما هى إقـبـال وإدبار

فجعلها الإقبال والإدبار، فجاز على سعة الكلام، كقولك نهارك صائم، وليلك

---

(١) الكتاب ١ / ٨٠.

(٢) الكتاب ١ /٨٩.

(٣) الكتاب ١ / ١٠٨.

قائم [١]، وابن الأنباري (ت ٣٢٧ هـ) يرى في كلام الخنساء حذف المضاف فهي تريد: إنما هي ذات إقبال وإدبار» [٢]. ولكن ابن جني لا يؤيد هذا الرأي ويضعفه. فالخنساء تريد أن تصف ناقتها كأنها مخلوقة من الإقبال والإدبار وليس على حذف المضاف أي ذات إقبال وذات إدبار، ويكفيني من هذا كله قول الله عز وجل «خلق الإنسان من عجل» وذلك لكثرة فعله إياه واعتياده له [٣] ونرى عبد القاهر ينقل قول الخنساء ويعتبره من المجاز الحكمي، وأن الخنساء لم ترد بالإقبال والإدبار غير معناهما فتكون قد تجوزت في نفس الكلمة، وإنما تجوزت في أن جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر، ولغلبة ذاك عليها واتصاله بها، وأنه لم يكن لها حال غيرها كأنها قد تجسمت من الإقبال والإدبار .. ولو قلت إنما هي ذات إقبال وإدبار لأفسدنا الشعر على أنفسنا، وخرجنا إلى شيء مغسول، وإلى كلام عامي مرذول .. وهذا مما لا مساغ له عند من كان صحيح الذوق، صحيح المعرفة، نسابة للمعاني» [٤] وقد استشهد الزمخشري بهذا البيت عن قوله تعالى «ولكن البر من اتقى» [٥]، على أن الإسناد مجازي، بدعوى أن المتقى هو عين البر بجعل المؤمن كأنه تجسد من البر، وكان الزجاج يأبى غير هذا [٦] فسيبويه قد نبه - إذاً - على هذا البيت، وما فيه من مجاز، وإن لم يضع له الاسم الاصطلاحي، ولكنه بذلك قدم للنحاة والبلاغيين مادة يتناولونها في كتبهم، ويتعهدونها بالشرح والتفسير، متابعين في ذلك رأي سيبويه، أو مخالفين له، ومهما يكن فإن سيبويه قد أثرى بهذه الملاحظة اليسيرة أبحاث البلاغة، حتى صار العلماء من بعده عالة عليه في هذا الباب. فالقول - إذن - بأن عبد القاهر الجرجاني هو مبتكر المجاز العقلي [٧] فيه كثير من التسامح، بل إنه زعم يدحضه ما عثرنا عليه من أدلة تعطي الأسبقية في تناول هذا الفن من فنون البلاغة ليس إلى كثير من النحاة الذين سبقوا عبد القاهر فحسب، بل إلى سيبويه أيضا.

---

(١) الكتاب ١ / ١٦٩.

(٢) الأضداد ٢٤٩ لابن الأنباري.

(٣) الخصائص ٢ / ٢٠٣.

(٤) الدلائل ٢٣٣ - ٢٣٥.

(٥) الكشاف ١ / ١٦٣ الزمخشري.

(٦) الخزانة ١ / ٤٣٦.

(٧) مقدمة نقد النثر ٢٩ . النقد ٩٥ شوقي ضيف.

ومن الألوان البلاغية المعروفة تعريف المسند إليه، هذا هو الأصل، لأنه المحكوم عليه والحكم على المجهول لا يفيد، وهذه الحالة من أحوال المسند إليه، وتعليلها مشهورة فى كتب المتأخرين، ونرى سيبويه لم يغفل هذا الموضع وبيان علته، ولكنه لم يقف عند ذلك، بل تعداه إلى نفسية المخاطب الذى يريد أن يفهم عن المتكلم، فإذا بقى الكلام مجهولا عند المخاطب، أو مازال ملتبسا بغيره فهو ضرب من الإلغاز والأحاجى، وسيبويه يوضح ذلك وضوحاً شديدا، وفى فصاحة بيان يندر أن نجدها فى ثنايا الكتاب ومتاهاته. يقول فى باب كان «واعلم أنه إذا وقع فى هذا الباب، نكرة ومعرفة فالذى تشغل به كان المعرفة، لأنه حد الكلام، لأنهما شىء واحد، وليس بمنزلة قولك ضرب رجل زيدا، لأنهما شيئان مختلفان، وهما فى كان بمنزلتهما فى الابتداء، إذا قلت عبدالله منطلق تبتدئ بالأعراف ثم تذكر الخبر، وذلك قولك كان زيد حليما، وكان حليما زيد، لا عليك أقدمت أم أخرت، إلا أنه على ما وصفت لك فى قولك ضرب زيدا عبد الله، فإذا قلت كان زيد فقد ابتدأت بما هو معروف عنه، مثله عندك، فإنما ينتظر الخبر. فإذا قلت حليما فقد أعلمته مثل ما علمت، وإذا قلت كان حليما فإنما ينتظر أن تعرف صاحب الصفة، فهو مبدوء به فى الفعل وإن كان مؤخراً فى اللفظ، فإن قلت كان حليما أو رجل فقد بدأت بنكرة ولا يستقيم أن تخبر المخاطب عن المنكور .. فالمعروف هو المبدوء به، ولا يبدأ بنكرة بما يكون فيه اللبس وهو النكرة .. فكرهوا أن يبدأوا بما فيه اللبس، ويجعلوا المعرفة خبراً لما يكون فيه هذا اللبس»[1] فسيبويه يحدد لنا أن اسم كان – وهو المبتدأ – لابد أن يكون معرفة، وبالتالى لابد أن يتقدم حتى يبنى المتكلم عليه الخبر، لأنه لا يصح البناء على مجهول، واسم كان رتبته التقديم وان تأخر فى وضعه من الجملة، والمخاطب تتشوف نفسه إلى معرفة الوصف إذا تقدم اسم كان، أو إلى صاحب الوصف إذا تأخر. فمدار الأمر أن المخاطب يريد أن يفهم، وأن يعرف شيئا جديداً كان مجهولا لديه. وعلى المتكلم أن يراعى هذه الحاجة ويلبّيها له، ولن يتحقق للكلام أن يكون مدخل من البلاغة، ومراعاة لمقتضى حال المخاطب إلا إذا ابتدأ بالمعرفة، ولو أنه بدأ بنكرة لخرج من دائرة الحسن فضلا عن أن يكون كلاماً مستقيما.

ولكن المسند إليه قد يأتى نكرة لأسباب أحصاها البلاغيون، فأحياناً يتكر

(١) الكتاب ١ / ٢٢.

للدلالة على الوحدة، وأن المراد شخص واحد لا شخصين مثل كقوله تعالى: «وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى» أى رجل، وليس أكثر، وأحياناً يأتى التنكير للدلالة على الجنس كأن تقول جاءنى رجل وانت تريد ان تنفى أن الجائى امرأة، وقد يأتى التنكير للتعظيم، أو التحقير، ومثل له البلاغيون بالبيت المشهور لمروان بن أبى حفصة:

له حاجب عن كل شىء يشينه ... وليس له عن طالب العرف حاجب

فذكرت كلمة (حاجب) فى البيت مرتين الأولى للتعظيم، والثانية للتحقير، وغير ذلك من الأغراض التى يلم بها كل دارس للبلاغة، وقد رأينا عند سيبويه اهتماماً بذكر أغراض التنكير، حيث أدلى فيها بدلوه، ففى الباب الذى عقده تحت عنوان (هذا باب تخبر فيه عن النكرة بنكرة) يذكر فيه أغراض التنكير، وإنه يأتى للوحدة، أو الجنس أو التعظيم فيقول «يقول الرجل أتانى رجل يريد واحد فى العدد لا اثنين، فتقول ما أتاك رجل، أى أتاك أكثر من ذلك، ثم يقول أتانى رجل لا امرأة فتقول ما أتاك رجل: أى امرأة أتتك، ويقول أتانى اليوم رجل أى فى قوته ونفاذه فتقول ما أتاك رجل: أى أتاك الضعفاء»[1] وواضح من هذا أن سيبويه قد طرق باباً التنكير وبين بعض أغراضه، كما طرق باب التعريف، وغيره من الأبواب البلاغية.

وسيبويه يتحدث عن عبارات لغوية تدخل فى الدراسات البلاغية، لخروجها على غير مقتضى الظاهر مثل القلب، ووضع المفرد موضع المثنى، أو الجمع، ووضع المثنى موضع الجمع، واستعمال اللفظ الموضوع لغير العاقل فى موضع العاقل، وغير ذلك مما يتحتم الإشارة إليه.

فالقلب نوع من الإخراج على غير مقتضى الظاهر، وهو عند السكاكى يورث الكلام ملاحة ويصل به إلى كمال البلاغة[2] والسكاكى الذى استقرت علوم البلاغة على يديه، وأخذ كل لون من ألوانها مكانه المعين فى أقسام البلاغة من معان وبيان وبديع يعتبر القلب داخلا فى علم المعانى، غير أن القلب الذى انتهى إليه السكاكى ووصفه بأنه يورث الكلام ملاحة، ويرتقى به مدارج البلاغة، لم يكن

---

(١) الكتاب ١ / ٢٧.

(٢) المفتاح ١ / ١٠١.

ينظر إليه المتقدمون بعين الاعتبار حتى إنهم إذا قرأوا مثالا له فى القرآن أولوه عن ظاهره، لأنهم لا يجدون فيه نوعاً من الحسن أو الخلابة. فسيبويه يرد القلب إذا ورد فى الكلام، ويصفه بالرداءة، والبعد عن الجودة، وتأويل هذا النوع هو ما يكون به صحة الكلام وحسنه يقول: «وأما قوله ادخل فوه الحجر، فهذا جرى على سعة الكلام، والجيد أدخل فاه الحجر، كما قال أدخلت فى راس القلنسوة، والجيد أدخلت فى القلنسوة رأسى .. قال الشاعر:

ترى الثور فيها مدخل الظل رأسه ... وسائره باد إلى الشمس اجمع [1] .

فقد كان الوجه فيه أن يقول مدخل رأسه الظل، لأن الرأس هو الداخل فى الظل، والظل هو موضع الدخول، فهذا النوع من التعبير قد جرى على الاتساع والقلب عند سيبويه، غير أنه قبيح ولا يتصف بالجودة. فإذا عرضنا هذا اللون من التعبير على أهل البصر بالكلام والنقد، فإننا نراهم مختلفين فى قيمته الفنية، وأثره البلاغى. فالقاضى الجرجانى (ت ٣٦٦ هـ) يخبرنا أن القلب كثير فى شعر العرب ولا يعقب بشىء بعد ذلك [2]. ومعنى هذا أنه يحبذه ولا يرده، فالقول بأنه كثير فى شعر العرب دليل على سلامته وصحته وحسنه، لأن الشعراء يتوخون فى شعرهم الحسن والإجادة. ولو كان يحمله على الضرورة الشعرية لعبر عن ذلك، ولكنه اقتصر على الأخبار بأنه كثير فى شعر العرب. والآمدى (ت ٣٧٠ هـ) له رأى مختلف تماماً عن رأى الجرجانى فهو يرفض القلب نهائيا، ولا يأخذ به فى صورة من صوره، بل يؤوله إذا وجده فى القرآن، ويخطئه إذا وجده فى الشعر «لأن القلب إنما جاء فى كلام العرب على السهو، والمتأخر لا يرخص له بالقلب، لأنه يحتذى على أمثلتهم، ويقتدى بهم، وليس ينبغى له أن يتبعهم فيما سهوا فيه. فإنه قيل إن القلب قد جاء فى القرآن، ولا يجوز أن يقال إن ذلك على سبيل السهو والضرورة، لأن كلام الله يتعالى عن ذلك وما يضربونه من أمثلة يتبين فيها القلب فى القرآن يؤولها الآمدى جميعا ويعتبرها صحيحة مستقيمة لا قلب فيها فمثلا قوله تعالى «ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولى القوة» [3] يقولون إن فيها قلبا، لأن المعنى وإنما

(١) الكتاب ١ / ٩٢.

(٢) الوساطة ٤٦٩.

(٣) القصص ٧٦.

العصبة تنوء بالمفاتيح، أو تنهض بثقلها، فينفي الآمدي وجود القلب في الآية فيقول: إنما أراد الله تعالى ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أي تميلها من ثقلها . وهكذا يجري الآمدي على التأويل في كل الآيات القرآنية التي يستدلون بها على صحة القلب، غير أن الآمدي يضطر إلى قول القلب إذا كان المعنى المقلوب وغير المقلوب متقاربين مثل وقول الحطيئة:

قلما خشيتُ الهُون والعير ممسك　　　على رغمه ما امسك الحبلُ حافرُه

قالوا وكان الوجه أن يقول: ما أمسك الحافر حبله وكلاهما متقاربان، لأن الحبل إذا امسك الحافر أيضا شغل الحبل ثم يقول: «وهذا - أي التأويل - كله سائغ حسن، ولكن القلب القبيح لا يجوز في الشعر ولا في القرآن، وهو ما جاء في كلامهم على سبيل الغلط، وأخيرا يبين الآمدي سبب رفضه للقلب واعتباره من ألوان البلاغة، بأنه لا يجد فيه فائدة وإنما يلجأ إليه الشعراء للضرورة ليس إلا، ويتعجب من رأي المبرد في القلب فيقول: «وقال المبرد: القلب جائز للاختصار إذا لم يدخل الكلام لبس، كأنه يجيز ذلك للعرب الأوائل دون المتأخرين، وما علمت أحد قال للاختصار غيره، فلو قال لإصلاح الوزن، أو للضرورة، كما قال غيره كانت ذلك أشبه» [١] فالقلب إذن ليس من أنواع البلاغة عند الآمدي وهو بذلك يتفق في نظرته مع سيبويه في رده ووصفه بالرداءة، وقد كان يحق للبلاغيين أن يهملوه في كتبهم ولهم في ذلك مندوحة بما قاله سيبويه، والآمدي، وسوقهما للحجة بعد الحجة، وخلو القلب من الفائدة التي يلجأ إليها البلاغي لحسن البيان، أو قوة التأثير، وما كان أغنانا عن الحديث عن القلب عند سيبويه باعتبار أنه ليس جديراً بعده من ألوان البلاغة غير أننا رأينا السكاكي - كما ذكرنا في صدر هذا الكلام - يطنب في مدحه ويجعله مما يزيد الكلام ملاحة، ويصل به إلى كمال البلاغة. وكيف يكون ذلك ونحن لا نرى فيه إلا نوعاً من التكلف السقيم، والتعقيد الشنيع الذي يؤدي إلى اللبس من جهة، ويخفي الحسن من جهة أخرى، وهو إن ترك أثرا في النفس فإنما هو أثر الزهد فيه، والانصراف عن سماعه، حتى إن بعض النقاد مثل قدامة والمرزباني قد اعتبرا القلب من عيوب ائتلاف المعنى والوزن معاً في شعر العرب» [٢].

---

(١) الموازنة انظر ١ / ٢٠٢ - ٢١٠.

(٢) الموشح ١٢٨، نقد الشعر ١٣٠.

وفى وضع المفرد موضع المثنى كقول قيس بن الحطيم:

نحـــن بمـا عـــندنـا وانـت بمـــا عندك راض والرأى مـــخـــتلف

وقول ابن أحمر:

رمـــانى بـامـــر كنت منه ووالدى بريئـــا ومن أجل الطوى رمـــانى

يقول فوضع فى موضع الخبر لفظ الواحد لأنه قد علم أن المخاطب يستدل به على أن الآخرين - أى فى الأمثلة التى ذكرها - فى هذه الصفة [١].

ومما جاء فى القرآن على لفظ الواحد يراد به الجمع كقوله تعالى: «فإن طبن لكم عن شىء منه نفسا، وقررنا به عينا»، وإن شئت قلت أعيناً وأنفسا [٢]. وسيبويه يبين لنا أن العدول عن الجمع إلى المفرد لسبب بلاغى قصد به التخفيف والاختصار عندما يقول «فإن أضفت فقلت هذا أول رجل فبلفظ الأحد وهو يريد الجمع، وذلك لأنه أراد أن يقول أول الرجال فحذف استخفافاً واختصاراً كما قالوا كل رجل يريدون كل الرجال» [٣].

ويقول (فى باب ما لفظ به مما هو مثنى كما لفظ بالجمع) يقول الله عز وجل: «إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما»، «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» وقال الخليل نظيره قولك فعلنا، وأنتما اثنان فتكلم به وأنتم ثلاثة ،. وقال كلا فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون» [٤]. وإذا كان سيبويه قد زعم أن علة عدول الجمع إلى المفرد هى التخفيف والاختصار. فما هى علة عدول المثنى إلى الجمع؟ ولا شك أن المثنى أخف وأخصر من الجمع كما فى قوله تعالى «فاقطعوا أيديهما» فالزجاج يفصح عن هذه العلة فيذكر لنا أن قولك « ضربت رؤوس الزيدين أفصح عندهم من رأسيهما ويعلل هذه الفصاحة بأنهم كرهوا أن يجمعوا بين ثنتين فى كلمة واحدة فصرفوا الأول إلى لفظ الجمع» [٥] وواضح أن هذه العلة غير مطردة

---

(١) الكتاب ١ / ٣٨.

(٢) الكتاب ١ / ١٠٨.

(٣) الكتاب ١ / ١٠٤.

(٤) الكتاب ٢ / ٢٠١.

(٥) إعراب القرآن ٣ / ٧٨٧، شرح الكافية للرضى ٢ / ١٧٦.

فى كثير من الأمثلة فبعضها يجمع فيها بين شتين وبعضها الآخر يقتصر فيها بما يدل على المثنى كما فى بعض الأمثلة التى استشهد بها سيبويه. ويبدو أن سبب العدول من حالة إلى حالة هو الرغبة فى تنويع الكلام وعدم السير على منوال واحد، فهذا أكثر راحة فى النفس، وتبديدا للسآمة التى تنشأ من جريان الكلام على نبرة واحدة.

ومن صور الخروج على مقتضى الظاهر وضع الظاهر موضع المضمر لزيادة التمكين، والتقوية فى النفس. وهذا لا يكون حسناً فى كل موضع، بل له مواضع يحسن فيها، كما يكون له مواضع يقبح فيها. وهذا النوع ذكره سيبويه، وشرحه السيرافى، وبين الأعلم سبب بلاغته: فسيبويه يقول عن ذلك «لو قلت ما زيد منطلقا أبو زيد لم يكن كقولك ما زيد منطلقاً أبوه، لأنك استغنيت عن الإظهار، فلما كان كذلك أجرى مجرى الأجنبى، واستؤنف على حياله حيث كان هذا ضعيفا فيه قال سوادة بن عدي:

لا أرى الموت يسبق الموت شيء نغص الموت ذا الغنى والفقيرا

فأعاد الإظهار. وقال الفرزدق:

لعمرك ما مَعْنٌ بتارك حقه ولا مُنْسِىءٌ مَعْنٌ ولا مُتَيَسِّرٌ (١)

ويشرح السيرافى قول سيبويه بقوله اعلم أن الاسم الظاهر متى احتيج إلى تكريره فى جملة واحدة كان الاختيار ذكر ضميره نحو زيد ضربته وزيد ضربت أباه، وزيد مررت به، ويجوز إعادة لفظة بعينه فى موضع كنايته - يقصد فى مقام التفخيم مثل «القارعة ما القارعة، والحاقة ما الحاقة» - أما إذا أعدت لفظه فى جملة أخرى فذلك جائز حسن نحو قوله تعالى: «قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله، الله أعلم حيث يجعل رسالته»، ومن إعادة الظاهر فى جملة واحد قولك ما زيد ذاهبا ولا محسناً زيد، والمختار ولا محسناً هو بالضمير، ولذلك كان رفع محسن أجود حتى تكون جملة أخرى. فسيبويه يستقبح وضع الظاهر موضع المضمر إذا كانا فى جملة واحدة كما فى زيد ضربته إذ لا مبرر يدعو إلى هذا العدول حيث إن الأمر لن يلتبس على ذهن السامع بأن المراد بالضمير شخص آخر

(١) الكتاب ١ / ٢٠.

غير زيد المذكور. ويستحسن وضع الظاهر موضع الضمير إذا كان فى جملة أخرى غير الجملة المذكور. فيها الاسم السابق «فلو ذكر الضمير لجاز أن يتوهم السامع أن الضمير لغير المذكور كما عند الأعلم» [١]. فلذلك كان الإظهار في هذا امثل، لأنه يزيل اللبس فيتمكن من المراد فى نفس السامع وهذا أدعى إلى التأكيد والتفخيم. وما يقوله الأعلم من احتمال توهم غير المراد إذا ذكر الضمير، وأنه ربما يؤدى إلى اللبس شىء لا نستطيع أن نتبينه فى كثير من الأمثلة، فهل ترى من لبس إذا قيل بدلا من قوله تعالى «وقالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله، الله أعلم» (لو قال بدلا من (الله أعلم، هو أعلم) لما رأينا ذكر الضمير يفضى إلى لبس، ولكنه التكليف السقيم الذى لا يستشعر المغزى البلاغى من التكرار رغم ما فيه من ثقل. فاحتمال ما فى التكرار من ثقل. فاحتمال ما فى التكرار من ثقل لابد له من مقابل جمالى يخفيه حتى لا نشعر به تقول الخنساء:

وإن صخرا لوالينا وسيدنا ... وإن صخرا إذا نشتو لنحار
وإن صخرا لتأتم الهداة به ... كأنه علم فى رأسه نار [٢]

فلو قالت وإنه لتأتم الهداة به فأضمرت لكان البيت مفتقرا إلى ما قبله، وغير مستغن بنفسه، ولكنها لو أظهرت لكان البيت مستقلا عما قبله، وكأنه معنى جديد لا صلة له بمعنى البيت السابق، فنتوهم أن صخرا ليس واحداً فحسب، وإنما هو متعدد، فتتعدد لذلك المعانى وتكثر، وإن كانت فى واقعها شيئاً واحدا، ولشخص واحد. هذا الوهم الذى يتراءى لنا بفعل تكرار اللفظ، هو عندى سبب جمال التكرار والعدول عن الضمير إلى الظاهر ولعلى أكون مصيبا «من المعلوم أن السكاكى قد تحدث عن وضع الظاهر موضع الضمير وأدخله فى باب ما يخرج عن مقتضى الظاهر» [٣].

وفى مواضع كثيرة متفرقة من الكتاب نلمح فيها أن سيبويه قد تناول النظم واهتم بتركيب الكلمات وتأليف الجمل، وصوغ العبارات، وبين ما يكون فيها حسنا،

---

(١) الكتاب ١ / ٣٠.
(٢) ديوان الخنساء ٦٩ طبعة بيروت ١٨٨٩.
(٣) المفتاح ٩٦.

وما يكون قبيحا، ولو أردنا أن نوجز التعبير لقلنا إن سيبويه قد اهتم بالنظم فى الجمل، كما اهتم بالإعراب فى الكلمة، ذلك النظم الذى أصبح نظرية خطيرة على يد عبد القاهر بعد أن أطنب فى توضيحها وتفصيلها وتطبيقها على كثير من أبواب البلاغة، وحقيقة لا مجال للمقارنة بين النظم عند سيبويه وعبد القاهر. فالنظرية تطورت بتطور الأزمان، ومرور القرون، حتى أصبحت كما نعرفها اليوم من «دلائل الإعجاز» ولكنها على كل حال كانت وليدة فى مهدها عند سيبويه، وكان يرعاها ويعود إليها الفينة بعد الفينة فى مباحث مختلفة من الكتاب. وسوف نكتفى بالإشارة إلى بعض الأمثلة التى ساقها سيبويه كدليل على اهتمامه بالنظم دون أن نستقصى الأمثلة كلها، أو الأماكن جميعا، ففى أول الكتاب يعقد سيبويه فصلا يقول فيه: «هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة، فمنه مستقيم حسن، ومحال ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب. فأما المستقيم الحسن فقولك: اتيتك امس، وسآتيك غدا. وأما المحال فإن تنقض اول كلامك بآخره فتقول اتيتك غدا وسآتيك أمس. وأما المستقيم الكذب فقولك حملت الجبل، وشربت ماء البحر، ونحو ذلك. وأما المستقيم القبيح فأن تضع اللفظ فى غير موضعه نحو قولك: قد زيداً رأيت، وكى زيد يأتيك واشباه ذلك، أما المحال الكذب فأنت تقول سوف اشرب ماء البحر أمس»[1]. فسيبويه يجعل مدار الكلام على تأليف العبارة، وما فيها من حسن أو قبح، واستقامة أو إحالة. والمعنى وما فيه من صدق أو كذب. فالكلام المستقيم الحسن هو الذى عرى من التناقض والكذب، والمستقيم القبيح هو الذى نرى منه لفظة قلقة ونافرة، لأنها وضعت فى غير موضعها وإن اتصف الكلام بالصدق وبرئ من التناقض. فوضع الألفاظ فى غير موضعها دليل عند سيبويه على قبح النظم وفساده، فإذا قلت قد زيدا رأيت، وكى زيدا يأتيك لكان الكلام قبيحا، والنظم فاسدا، وإن لم نعرف أن ذلك الفساد فى النظم مرجعه إلى عدم جواز دخول (قد وكى) على الأسماء. فإن ذلك نحسه بأذواقنا، ونستشعره بنفوسنا. وهل النظم عند عبد القاهر إلا توخى معانى النحو، ووضع الألفاظ فى موضعها الصحيح، فإن لم نراع ذلك فسد النظم وخرج عن كلام الناس، فكل خلل يصيب العبارة فى تنسيقها، أو المعنى فى استقامته، كان ذلك داعية لنقصانه حين

---

(١) الكتاب ١ / ٨.

نزنه بميزان البلاغة. ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى أن أبا هلال العسكري في الفصل الثاني من الباب الثاني الذي عقده للتنبيه على خطأ المعاني وصوابها في كتابه الصناعتين [1] قد نقل هذا التصميم بنصه عن سيبويه دون أن يشير إليه أبدا. وأضاف إليه نوعاً آخر وهو الغلط، وبين صوره وذكر له أمثلة عديدة فأفسد بالحاحه وإطنابه وطريقة معالجته ما ذكره سيبويه في كلمات مختصرة مما دعا الدكتور مندور أن يصف أبا هلال بالتسكع المنطقي السقيم. كما وصف كلامه بالرقاعة [2]. ومن اهتمام سيبويه بنظم العبارة، وتنسيق الكلام وبيان ما يطرأ عليه من حسن وقبح أنه يرى لحروف العطف أهمية قصوى في صحة النظم وفساده فيقول في باب (ما ينتصب فيه الصفة لأنه حال وقع فيه الألف واللام) وإذا أردت بالكلام أن تجريه على الاسم كما تجرى النعت لم يجز أن تدخل الفاء، لأنك لو قلت مررت بزيد أخيك وصاحبك كان حسنا. ولو قلت مررت بزيد أخيك فصاحبك والصاحب زيد لم يجز. كما أنشد كثير من العرب لأمية بن أبي عائذ:

ويأوي إلى نســـــــــوة عُطَّل وشعثٍ مراضيعَ مثل السعالى

ولو قلت فشعث قبح [3]. فسيبويه يبين أن للواو موضعا لا تصلح فيه الفاء، فالكلام قد يكون مع الواو حسنا، ومع الفاء قبيحا، وصحة النظم وفساده نتيجة لوضع الحرف في مكانه الصحيح، أو في غير مكانه الصحيح ويعلل الأعلم سبب الحسن مع وجود الواو، وسبب القبح مع دخول الفاء فيقول: «حمل شعث على عطل لأنهما صفتان ثابتتان معا في الموصوف فعطفت إحداهما على الأخرى بالواو، لأن الواو معناها الاجتماع، ولو عطفت الفاء لم يجز، لأن معنى الفاء التفرقة [4]. فتوخي معاني الحروف وملاحظتها في الكلام من أهم العوامل في صحة النظم وفساده، وقد فطن سيبويه إلى ذلك قبل غيره من البلاغيين ولم يغفل عنه. وكما أن للواو موضعا لا تصلح فيه الفاء، فكذلك لإن موضعا لا تصلح فيه أن، ووضع إحداهما في مكان الآخر يفسد المعنى، ويجعله محالا. ولا شك أن لذلك مدخلا في النظم

---

(1) الصناعتين ٧٠.

(2) انظر النقد المنهجي ٢٣٢ مندور.

(3) الكتاب ١ / ١٩٩.

(4) المصدر السابق والصفحة.

من حيث الصحة والفساد (ففى باب آخر من أبواب إن) يقول: «وذلك قولك: قد قاله القوم حتى إن زيداً يقوله. وانطلق القوم حتى إن زيد المنطلق فحتى هنا معلقة لا تعمل شيئاً فى إن، كما لا تعمل إذا قلت حتى زيد ذاهب. فهذا موضع ابتداء وحتى بمنزلة إذا . ولو أردت أن تقول حتى أن فى هذا الموضع كنت محيلا، لأن أن وصلتها بمنزلة الانطلاق. ولو قلت انطلق القوم حتى الانطلاق أو حتى الخبر كان محالا، لأن أن تصير الكلام خبراً فلم يجز ذا. وجاز على الابتداء» [١] فسيبويه يعلل الصحة والفساد بأفصح عبارة، وأنصع بيان بأن المعنى مع إن. غير المعنى مع أن، وليس فى كلام سيبويه شىء من الغموض، وليس لنا مزيد من التفسير. (وفى باب تخبر فيه عن النكرة بنكرة) يبين أيضا صحة النظم وفساده ففى بعض تراكيب الكلام يرجع الحسن فيه إلى صوغ العبارة بطريقة معينة فلو أزلت منها لفظا عن جهته ووضعته فى غير مكانه ظهر فساد النظم ففى قولك «ما كان أحد مثلك .. حسن الإخبار ههنا عن النكرة حيث أردت ان تنفى أن يكون فى مثل حاله شىء أو فوقه، لأن المخاطب قد يحتاج إلى أن تعلمه مثل هذا .. ولو قلت ما كان مثلك احدا، او ما كان زيد احدا كنت ناقضا، لأنه قد علم انه لا يكون زيد ولا مثله من الناس» [٢]. فتغيير الألفاظ عن موضعها أدى إلى تغيير المعنى، فأصبح فى المرة الأولى مفيدا للمخاطب، لأنه فى حاجة إليه، وفى المرة الثانية غير مفيد، لأنه فى غنى عنه فصار أشبه شىء بالعبث. وما هذا وذاك إلا لأنه لم يكن يراعى النظم وتأليف الكلام. وربما كانت أوضح صور النظم فى كتاب سيبويه ما نصادفه فى (باب أم إذا كان الكلام بها بمنزلة أيهما وأيهم) وذلك قولك أزيد عندك أم عمرو، وأزيد لقيت أم بشرا .. فأنت مدع ان المسئول قد لقى أحدهما، أو أن عنده أحدهما، إلا أن علمك قد استوى فيهما لا تدرى أيهما هو .. واعلم أنك إذا أردت هذا المعنى فتقديم الاسم أحسن، لأنك لا تسأله عن اللقى، وإنما تسأله عن أحد الاسمين لا تدرى أيهما هو فبدأت بالاسم، لأنك تقصد قصد أن يبين لك أى الاسمين عنده، وجعلت الاسم الآخر عديلا للأول، وصار الذى لا تسأله عنه بينهما، وإنما كان تقديم الاسم ههنا أحسن ولم يجز للاسم الآخر إلا أن يكون مؤخراً لأنه قصد أحد الاسمين فبدأ بأحدهما وتقول أضربت زيدا أم قتلت، فالبدء

(١) الكتاب ١ / ٤٧١.

(٢) الكتاب ١ / ٢٦ ، ٢٧.

بالفعل ههنا أحسن، لأنك إنما تسأل عن أحدهما - اى الفعلين - لا تدرى أيهما كان، ولم تسأل عن موضع أحدهما (الاسم) فالبدء بالفعل ههنا أحسن كما كان البدء بالاسم ثم أحسن فيما ذكرناه» (١) فواضح من كلام سيبويه أن للاسم موضعاً يحسن فيه تقديمه على الفعل، وللفعل موضعاً يحسن فيه تقديمه على الاسم، وسبب الحسن والأفضلية فى تقديم الاسم مرة والفعل أخرى في العبارة الواحدة هو مراعاة الحالة التى يستفهم عنها السائل فاقتضى أن ينظم الكلام بطريقة خاصة إذا لم يلاحظها سلب عن كلامه صفة الحسن. ولا شك أن عبد القاهر قد انتفع بملاحظة سيبويه فى نظم الكلام وما يجب أن يذكر بعد أداة الاستفهام من اسم أو فعل فلكل منهما موضع لا يجوز فيه الآخر. غاية ما فى الأمر انه اختلف عن سيبويه فقال «إنه لا يخفى فساد أحدهما فى موضع الآخر» (٢). فوصف الكلام بالفساد إذا تغير وضع الاسم أو الفعل عن مكانه. وسيبويه لم يصف هذه الصورة بالفساد بل وصفها بالجواز وإن كانت أقل حسنا وجودة» (٣) وهكذا فى مواضع كثيرة من الكتاب نجد سيبويه يتناول تأليف العبارة، وتركيب الكلمات، وما فيها من صحة وحسن، أو ما يطرأ عليها من فساد وقبح. ولا نستطيع هنا أن نتعقب كل ما شرح سيبويه، وأطنب فى شرحه، وزاده تفصيلا بعد تفصيل، مما يتصل بالنظم، أو توخى مراعاة معانى النحو، فذلك يحتاج إلى بحث خاص يتفرغ له أحد الباحثين، وإنما يكفى أن نشير هنا إلى أن سيبويه قد أدرك معنى نظم الكلام، وأن النحو عنده لم يكن مجرد إعراب لأواخر الكلمات، وما فيها من رفع، ونصب، وخفض، وجزم، بل كان النحو عنده أعز من ذلك، وأرفع قيمة، مما صار إليه فى عهود الانحدار التى فصل فيها النحو عن البلاغة فتمزقت أوصال العلمين، وكان هذا الفصل جناية عليهما معاً. وبعد فإذا كان عبد القاهر هو الذى ينسب إليه ابتكار نظرية النظم، لأنه بسطها وفصلها وطبقها على أبواب جمة من البلاغة. فإن سيبويه هو الذى أمسك المصباح بكلتا يديه، وأنار الطريق أمام عبد القاهر، وهداه إلى الغاية المنشودة، أو بعبارة أخرى إذا كان النظم قد أصبح على يد عبد القاهر

---

(١) الكتاب ١ / ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، المقتضب ٣ / ٢٩٢.

(٢) الدلائل ٨٧.

(٣) الكتاب ١ / ٤٨٣.

بمثابة شجرة عظيمة، شاهقة، متعددة الأغصان، مثقلة بالثمار. فإن سيبويه هو الذى ألقى البذرة قبل أن تبرز الشجرة أمام العيون بمئات السنين.

ومادمنا بصدد الحديث عن المعانى البلاغية التى ضمنها سيبويه كتابه. ونثرها فى صفحات الكتاب هنا وهناك مما يشق على الباحث أن يتتبعها ويضمها فى خيط واحد. ورغم ما فى ذلك من مشقة إلا أن ثمة ما هو أشق من ذلك، وهو الوقوف على منهج سيبويه فى الكتاب. وربما نظن أن معرفة منهج سيبويه فى كتاب نحوى - أو كما كانوا يسمونه قرآن النحو - لا يفيدنا كثيراً فى جلاء ما طرقة من أبواب بلاغية. ولكن العكس هو الصحيح فالدكتور على النجدى ناصف يتولى بيان تلك الصلة فى كتابه عن «سيبويه إمام النحاة» فيرى أن هنا رحما ماسة، وصلة شديدة بين منهج سيبويه فى كتابه، وبين منهج علماء البلاغة المتأخرين فى علم المعانى. ويفسر هذا بقوله، فالفكرة التى كان سيبويه يرعاها ويصدر عنها فى تنويع مباحث النحو، وترتيب أبوابه كما تمثلت لى بالنظر والمراجعة فى الكتاب، مدارها العامل أولا وأخيرا؛ نظر فى الجملة حين تكلم عن المسند والمسند إليه، فإذا هى فعلية واسمية .. ثم تكلم عن الفعل المحذوف والفعل المذكور والمتعلقات .. ثم صار إلى الجملة الاسمية فتكلم عن الابتداء ونواسخه .. ويبدو أن النسق الذى أخذ به سيبويه هو الذى ألهم علماء المعانى فكرة انحصار مباحثه فى أبوابه الثمانية المعروفة. وليس يسع المرء وهو يقرأ كلامهم فى ذلك إلا أن يتبين اقتباسهم منه، واقتداءهم بهداه»[1] والأبواب الثمانية التى تنحصر فيها مباحث علم المعانى هى أحوال الإسناد الخبرى، والمسند إليه، والمسند، ومتعلقات الفعل، والقصر، والإنشاء، والفصل والوصل، والإيجاز، والإطناب، والمساواة وهذه لفتة ذكية من الدكتور النجدى، لأن علماء المعانى - بطبيعة الأمر - قد اعتمدوا فى مباحثهم على المسند والمسند إليه. وما يتبع ذلك من بقية الأبواب الأخرى. وهذا النهج الذى ساروا عليه لم يكن معروفا عند علماء النحو وقت تحديد العلوم وتقعيد القواعد، وإنما الطريق الذى سلكه النحاة فى ذلك الوقت ينحصر فى أثر العوامل وما يعقبها من حركات الإعراب، وما فيها من رفع ونصب وخفض وجزم وليس إلى

(١) سيبويه امام النحاة ١٧٨ - ١٨٠.

العوامل نفسها. وهذا النهج مخالف لنهج سيبويه الذى حصر اهتمامه بالعامل نفسه فتولدت عنه هذه الأقسام وانتفع بها البلاغيون بعد ذلك فى وضع علم المعانى، وحصر أبوابه [1]. حقيقة أن سيبويه لم يطرق أبواب المعانى كلها كالإطناب والمساواة مثلا، ولكن يكفى أنه قد أوحى إلى المتأخرين من علماء البلاغة بفكرة التقسيم، وحصر الأبواب التى عبر عنها الدكتور النجدى فى دقة متناهية. وهذا فضل من أفضال سيبويه تركه ميراثا لمن أعقبه من علماء البلاغة. إنه فضل لا يمكن جحده.

ولم يقتصر حديث سيبويه فى الكتاب على ألوان المعانى، بل تناول أيضا بعض مباحث علم البيان، كالتشبيه والاستعارة، والمجاز، والكناية والتوريع وغير ذلك، وعندما تناول التشبيه، والتمثيل منه بصفة خاصة، لم يتناوله منفرداً بحيث قصد أن ينبه إلى هذا النوع من التعبير، وإنما تحدث عنه من خلال موضوع آخر، وهو أن الكلام: منه ما يأتى على جهة الاتساع و الإيجاز. وما فيه من اتساع ومجاز يشمل أبواب كثيرة بحيث يحتوى المجاز العقلى مثل قوله تعالى: «بل مكر الليل والنهار»، والمجاز المرسل كقوله تعالى «واسأل القرية»، والتشبيه التمثيلى كقوله تعالى «ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء» فهذه الخيوط الثلاثة يضمها عنده نسيج واحد هو الإيجاز والاتساع، أو هى صور من التعبير فى إطار واحد. والحق أن سيبويه عندما تحدث عن التشبيه ذلك اللون البلاغى المشهور تحدث عنه بطريقة بسيطة ساذجة لم يكن لها التأثير الكافى على البلاغيين من بعده، بل إننا لو عقدنا مقارنة بين ما قاله سيبويه عن التشبيه وبين ما قاله المبرد مثلا لوجدنا هوة واسعة عميقة بين نظرة الاثنين إليه. وعلى الرغم من ذلك فلابد من إلقاء نظرة على ما تركه سيبويه من ملاحظة على فن التشبيه. (ففى باب استعمال الفعل فى اللفظ لا فى المعنى لا تساعهم فى الكلام وللإيجاز والاختصار)، يذكر سيبويه ألوانا من التعبير يطلق عليها هذا الوصف كالمجاز العقلى والمرسل ثم يقول: «ومثله فى الاتساع قوله عز وجل: «ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء» فلم يشبهوا بما ينعق، وإنما شبهوا بالمنعوق به.

وإنما المعنى مثلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به الذى لا يسمع.

(1) شروح التلخيص ١ / ١٦٢ - ١٦٣.

ولكنه جاء على سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى [1]، فالآية فيها إيجاز، والمخاطب يعلم أن فى الآية إيجازا. ولولا هذه القرينة لما جاز الإتيان بالإيجاز فى الآية حتى لا يغمض الأمر على المخاطب. فمن غير المعقول أن يشبه الكافر بالداعى للإيمان، ولا يجد من ينصت إليه أو يلبى دعوته. ولكن المعقول أن يشبه وعظ الكافرين الذين لا يستجيبون بدعوة الأغنام التى لا تعى، ومن يسمع الآية يقفز إلى ذهنه هذا المعنى فيعلم أن فى الآية اختصاراً. والزجاج (ت ٣١٦ هـ) يعقب على ذلك بقوله «قال سيبويه: وهذا من افصح الكلام إيجازاً واختصارا ويلتمس وجهاً آخر للإيجاز فيقول، ولأن الله تعالى أراد أن يشبه شيئين بشيئين: الداعى والكفار بالراعى والغنم، فاختصر، ولكنه اكتفى بذكر الكفار من المشبه، والراعى من المشبه به فدل ما أبقى على ما ألقى وهذا معنى كلام سيبويه» [2].

وكتاب سيبويه لا يخلو أيضا من ذكر بعض أدوات التشبيه فهو يروى لنا انه «سأل الخليل عن كأن فزعم أنها (أن) لحقتها الكاف للتشبيه ولكنها صارت مع أن بمنزلة كلمة واحدة» [3] كما يتحدث عن الكاف الزائدة «وأن ناسا من العرب إذا اضطروا فى الشعر جعلوها بمنزلة مثل، قال حميد الأرقط فصيروا مثل كعصف مأكول» [4] فقصد المبالغة فى التشبيه فجمع بين الكاف ومثل. فالقول - إذن - بأن «الجاحظ أول من تنبه إلى أدوات التشبية كالكاف وكأن ومثل» [5] ظاهر الفساد. ويتحدث أيضا عن وجه الشبه وأن الطرفين لا يكونان متشابهين ومتساويين فى كل الأمور، وإنما التشبيه ليس من كل وجه فيقول «وقد يشبهون الشىء بالشىء، وليس مثله فى جميع الأحوال وسترى ذلك فى كلامهم كثيرا» [6]. وهكذا يمكن القول - بعد شرح التشبيه عند سيبويه والكيفية التى أظهره بها، وتناوله لبعض انواعه وأدواته بأن سيبويه قد اسهم بنصيب ما فى باب التشبيه، وهو نصيب ضئيل الأثر زهيد القيمة، إلا أننا نلتمس له العذر حيث إنه كان يهتم بوضع القواعد العلمية النحوية، وليس بارساء الأسس الفنية البلاغية حتى يحصى الأبواب، ويفصل فيها القول إذا صادفه لونا بلاغيا كالتشبيه أو غيره من فنون البلاغة.

---

(١) الكتاب ١ / ١٠٨ - ١٠٩.

(٢) اعراب القرآن ١ / ٤٧.

(٣) الكتاب ١ / ٤٧٤.

(٤) الكتاب ١ / ٢٠٣.

(٥) البلاغة عند السكاكى ٢١٠.

(٦) الكتاب ١ / ٩٣.

وننتقل إلى التوسع فى حروف الجر وهى كثيرة فى اللغة العربية، متعددة الجوانب، واسعة التصرف، وينوب بعضها عن بعض فى كثير من المواضع، مما يكسب اللغة ثراء، ومرونة، واتساعا، وقد استعملت حروف الجر استعمالا كثيرا حتى إننا لا نسرف في القول إذا زعمنا أن كل حرف قد ورد فى غير معناه. وكتاب مشكل القرآن لابن قتيبة يزخر بأمثلة تؤيد وجهة نظرنا فما من حرف إلا وله شاهد من القرآن يبين استعماله بمعنى آخر غير معناه الأصلى. وسنعرض لذلك أثناء الكلام عن ابن قتيبة. ولكن الذى يهمنا هنا أن نقول إن الاستعارة فى الحروف يشيع استعمالها لتؤدى أعراضا متنوعة ومعانى مختلفة. والعرب حينما يتوسعون فى استعمال الحروف إنما يريدون تصوير معناها وأثرها فى البيان وسيبويه قد لاحظ توسع اللغة فى استعمال الحروف، وركونها إلى مواضع مختلفة غير المعانى التى وضعت لها. ويحتم علينا البحث أن نذكر استعمالات الحروف عند سيبويه، وما دمنا نتحدث عن البلاغة في كتابه. ونحن نعلم «أن الحرف إن قرن بالملائم كان حقيقة وإلا كان مجازا فى التركيب» [1]. وسيبويه يتحدث عن استعارة الحروف بنصاعة بيان حتى لا يدع مجالا للتأويل، أو التمحل فى إثبات أن هذا النوع قد ورد فى الكتاب، أو أن سيبويه قد تحدث عنه. إقرأ قوله: «أما على: فاستعلاء الشىء تقول هذا على ظهر الجبل وهو على رأسه. فيكون أن يطوى أيضا مستعليا كقولك مر الماء عليه وامررت يدى عليه. وأما مررت على فلان فجرى هذا كالمثل وعلينا أمير كذلك، وعليه مال أيضا، وهذا لأنه شىء اعتلاء، ويكون مررت عليه أن يريد مروره على مكانه ولكنه اتسع. وتقول عليه مال وهذا كالمثل كما يثبت الشىء على المكان، كذلك يثبت هذا عليه. فقد يتسع هذا فى الكلام ويجئ كالمثل» [2]. «فقوله مررت على فلان، وعلينا أمير، وعليه مال، وهذا لأنه شىء اعتلاء واضح كل الوضوح فى أن الاستعلاء ليس حسيا، وإنما هو معنوى. فالدين يعلو المدين وكأنه يركبه، لنقل همه، وإلحاح الدائن بالمطالبة. والأمير كأنه يعلو الرعية بتسلطه عليهم. والرجل يمر على الرجل فكأنه ثبت على مكانه وعلاه. وهذا اتساع فى اللغة لا يدل على المرونة فى استعمال الألفاظ فحسب، وإنما أيضا يبرز الصورة

---

(١) المزهر ١ / ٣٦٠ السيوطى.

(٢) الكتاب ٢ / ٣١٠.

ويوضحها كل الوضوح- ويبين اثرها على المعنى. أما إجراء الاستعارة فليس يعنينا ولا يعنى سيبويه ولا المتقدمين منها شئ، وإنما هو من خصوصيات العلماء المتأخرين فقط لتسويغ وضع الحروف فى غير مكانه. وكما تحدث سيبويه عن اتساع (على) فى معناها، تحدث أيضا عن (فى)، وأنها تتسع فى الكلام فيقول وإنما فى فهى للوعاء كقولك هو فى الجراب، وفى الكيس، وهو فى بطن أمه، وكذلك هو فى الغل، لأنه جعله إذا أدخله فيه كالوعاء له. وكذلك هو فى القبة وفى الدار. وإن اتسعت فى الكلام فهى على هذا، وإنما تكون كالمثل يجاء به يقارب الشئ وليس مثله» [1]. فالحرف فى قوله «هو فى الغل لأنه جعله إذ أدخله فيه كالوعاء له. فيه معنى المجاز، لأنه مستعمل فى غير الحقيقة، ولأن فى متعلق معنى الحرف؛ وهو الغل نوعا من التشبيه والمقاربة بين الشئ والشئ حيث كان الغل لا يصلح للظرفية الحقيقية وهل تخرج الاستعارة فى الحروف عن هذا المعنى.

ونقرأ فى كتب المحدثين أن (يا) التى تستعمل لنداء البعيد قد تخرج عن أصل وضعها فتستعمل لنداء القريب إذا كان ساهيا عنك أو متصرفا إلى أمر آخر فكأنه بعيد كل البعد عنك ولا يدرى من أمرك شيئا. فساغ لك أن تشبهه وهو القريب بالبعيد فاستعيرت (يا) من معناها الحقيقى وهو نداء البعيد «لمعناها المجازى وهو نداء القريب على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية» [2] نقرأ ذلك فنشعر أن البلاغة عن المتأخرين - وهى التى يستقى منها المحدثون آراءهم، ويعتمدون عليها فى مباحثهم قد نقلت هذا المعنى نصا من كتاب سيبويه، وهو يذكر سبب هذا الاتساع، والعدول من نداء القريب إلى نداء البعيد (ففى باب الحروف التى ينبه بها المدعو) يقول « أما الاسم غير المندوب فينبه خمسة أشياء، بيا وأيا وهيا وأى وبالألف إلا أن الأربعة غير الألف قد يستعملونها إذا أرادوا أن يمدوا أصواتهم للشئ المتراخى عنهم أو للإنسان المعرض عنهم الذى يرون أنه لا يقبل عليهم إلا باجتهاد، أو النائم المستثقل .. وقد يجوز لك أن تستعمل هذه الخمسة غير (وا) إذا كان صاحبك قريبا مقبلا عليك للتوكيد» [3] فسيبويه يجوز

---

(١) الكتاب ٢ / ٣٠٨.

(٢) البلاغة التطبيقية ١٢٦ أحمد موسى.

(٣) الكتاب ١ / ٣٢٥.

فى حروف النداء الموضوعة للبعيد أن تستعملها لنداء القريب إذا نزلته منزلة الإنسان المعرض عنك، أو النائم المستثقل، لأنه لا يقبل عليك إلا باجتهاد فيحتاج إلى أن تحدثه وكأنه بعيد عنك فتستعمل معه من حروف النداء ما وضع للبعيد، بل إنك تستعمل هذه الحروف للشخص القريب بالفعل الذى لم ترد أن تنزله منزلة البعيد، ولكنك استعملت معه هذه الحروف توكيدا لندائه، فما ذكره المتأخرون والمحدثون قد فطن إليه سيبويه قبلهم بعدة قرون، وكان أكثر منهم عموما وشمولا حيث ذكر فى هذا المقام أسرارا لم يدونها المحدثون فى مصنفاتهم.

وحديث سيبويه عن الحروف لم يقتصر على مافيها من اتساع وتجوز على حد قوله هو، ولا على ما فيها من استعارة ومجاز على حد قول المتأخرين، وإنما أيضا تناول الحروف فى إنابة بعضها عن بعض «فاستعمال لو بمعنى التمنى مذهب سيبويه وقد كان هذا مثار خلاف بين العلماء ما بين مؤيد ومنكر، ومن يؤيد رأى سيبويه يستدل عليه بقوله تعالى «فلو أن لنا كرة فنكون من المؤمنين»[1] كما استعمل هل بمعنى قد فى قوله تعالى «هل أتى على الإنسان حين من الدهر»[2] ولعل للتعليل نحو قوله تعالى: «فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى» أى لكى يتذكر وغير هذا كثير فلا حاجة للإطالة فيه، وإنابة الحروف بعضها عن بعض وتضمينها معان غير التى لها فى الأصل قد تناوله بإضافة ابن قتيبة، وابن جنى، وسوف نفصل الحديث عنه فى موضعه من البحث.

والكتاب لم يخل أيضا من نتف يظهر فيها بوضوح أن سيبويه كان على علم بذلك التعبير الذى نطلق عليه اسم المجاز بالحذف، واعتبره من اتساع الكلام، ورغبة الإيجاز، فهو يقول: «وسمعنا من يوثق به من العرب يقول اجتمعت أهل اليمامة، لأنه يقول فى كلامه اجتمعت اليمامة يعنى أهل اليمامة فأنث الفعل فى اللفظ لليمامة فترك اللفظ على ما يكون عليه فى سعة الكلام»[3]. وفى موضع آخر من الكتاب يقول ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى «واسأل القرية التى كنا فيها والعير التى أقبلنا فيها»، إنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل فى القرية كما كان عاملا فى الأهل لو كان ههنا .. ومثل ذلك فى كلامهم بنو

---

(١) ، (٢) عروس الأفراح ٢ / ٢٤٢ ، ٢٦١.

(٣) الكتاب ١ / ٢٦.

فـــلان يطؤهم الطريق، وإنما يطؤهم اهل الطريق .، وليس بريد أكــرم على من الضـرب ولكن أكـرم على من الذى أوقع به الضـرب»[1] . (وفى باب أسماء القبائل والأحياء وما يضاف إلى الأم والأب) يقول «أما ما يضاف إلى الآباء والأمهات فنحو قولك هذه بنو تميم وهذه بنو سلول ونحـو ذلك، فإذا قلت هذه تميم وهـذه سلول، فإنما تريد ذلك المعنى، غيـر أنى حذفت المضـاف تخفيفـا كمـا قـال الله عـز وجل «واسـأل القـرية» ويطؤهم الطريق وإنما تريد أهل الطريق وهذا فى كـلام العـرب كثير[2]. فسيبويه يذكر من أمثلة هذا النوع قوله تعالى واسأل القرية، والمراد واسأل أهل القرية، وإنما حذف المضاف تخفيفاً، أو انه حذف على الاتساع والاختصار. ثم يقول وهذا فى كلام العرب كثير، وكأنه يريد أن يقول إننا نكتفى بالإشارة إلى هذا النوع دون أن نحصى أمثلتـه، وإلا طال بنا الحـديث. ونحن نعلم أن هذا النوع قـد جرى على ألسنة البلاغيين، وكثر فى كتبهم وخاصة هذه الآية الكريمـة على أنها مجاز بالحذف أو مجاز مرسل عـلاقتـه المحلية، ولكن بتوجيـه آخر غيـر توجيـه سيبويه السالف «لأن القرية بمعناها الأصلى محل لساكنيها والقرينة استحالة سؤال القرية بمعناها الحقيقى»[3]. وهذا النوع من التعبيـر، أو هذا المجاز المرسل غاية فى البلاغة[4] إذا أحسن استعماله كشأنه فى القرآن الكريم.

وفى بيت الخنساء:

وداهيــــــــة من دواهى المنون ... يرهبــهــا الناس لا فـــاهــا

يذكر سيبويه الاستعارة بالكناية، كما يذكر قرينتها، وهى الاستعارة التخييلية يذكر ذلك نقلا عن أحد الذين يثق بهم من العلماء وربما كان الخليل. وإذا أردنا أن نكشف عن الاستعارة المكنية فى هذا البيت لقلنا مثلا: شبهت الخنساء الداهية بحيوان مفترس شديد البأس ثم حذف المشبه به، ورمز له بشىء من لوازمه وهو الفم، والفم هنا قرينة الاستعارة المكنية أو ما يجوز أن نطلق عليه أيضا الاستعارة

---

(١) الكتاب ١ / ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) الكتاب ٢ / ٢٥.

(٣) مذكرة البلاغة حامد عونى ط ١٩٥٦ دار الكتاب العربى ص ٢٢.

(٤) تلخيص البيان ١٤٢.

التخييلية. وسيبويه لم يكن وحده مدركا لهذا الفهم، بل أدركه معه من نقل عنه، غير أنه لا يعطى لما يدرك أسماء اصطلاحية، فهو يقول عن هذا البيت «فجعل للداهية فما. حدثنا بذلك من نثق به»[1]. وإذا أردنا الآن أن نضع اصطلاحها بلاغيا للداهية التى يكون لها فما، لما ودنا غير الاستعارة المكنية للداهية والاستعارة التخييلية للفم. وابن سنان الخفاجى يتعرض فى سر الفصاحة لهذا البيت فيقول: وأنشد سيبويه:

وداهيـــــة من دواهى المنون ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ يرهبـــها الناس لا فـا لهـــا

فجعل للداهية فما استعارة[2] وبذلك يكون سيبويه قد سبق غيره من العلماء فى تناول هذين النوعين من الاستعارة أيضا.

وعندما يتحدث سيبويه عن الكناية فلا يتحدث عنها بالمعنى الاصطلاحى المعروف بأنه «اللفظ الذى يراد به لازم معناه مع جواز إرادة ذلك المعنى» وإنما يريد بها المعنى اللغوى فقط. بأن يريد مجرد الخفاء والستر حين يتكلم بشىء وهو يريد غيره، أو كان جاهلا باسم المحدث عنه. «وتقول العرب يافل .. وإنما بنى على حرفين، لأن النداء موضع تخفيف، ولم يجز فى غير النداء، لأنه جعل اسما لا يكون إلا كناية لمنادى. وأما فلان فإنما هو كناية عن اسم سمى به المحدث عنه خاص غالب، قد اضطر الشاعر فبناه على حرفين فى هذا المعنى، قال أبو النجم:

فى لجة أمسك فلانا عن فل[3]

فهنا فل وفلان بمعنى واحد وهما كناية عن شخص معين لا نعرف اسمه على وجه التحديد، أو عن شخص مجهول، غير أن فل استعملت على حرفين فقط، لأن النداء موضع تخفيف، ويجوز فيه ما لا يجوز لغيره، واستعمل فى البيت على حرفين من غير نداء للضرورة، وفى موضع آخر من الكتاب يذكر سيبويه أن كلمة فلان تستعمل أحيانا كناية للآدمى، وأخرى للبهائم، فإن استعملت للآدمى فهى مجردة من (أل) فتقول فلان، وإن استعملت كناية لغير الآدمى اقترنت (بأل) فتقول الفلان، ويعبر عن ذلك بقوله «فإذا كنيت من غير الآدميين قلت الفلان والفلانة.

---

(1) الكتاب ١ / ١٥٩.

(2) سر الفصاحة ٣١ ابن سنان.

(3) الكتاب ١ / ٣٣٢.

والهن والهنة، جعلوه كناية عن الناقة التى تسمى بكذا، والفرس الذى يسمى بكذا ليفرقوا بين الآدميين والبهائم»(١). فسيبويه - إذاً - لم يكن يعرف الكناية الاصطلاحية، ولم يشر إليها إشارة تنبىء عنها، وهو ما كنا نود أن نعثر عليه فى كتابه، غير أننا لم نجد لديه سوى هذا النوع من الكناية اللغوية. ومهما يكن من شىء فإننا نلتمس العذر لسيبويه، لأن الكناية الاصطلاحية لم تعرف تقريباً إلا فى نهاية القرن الثالث الهجرى على يد ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) والمبرد (ت ٢٨٥ هـ) اللذين تحدثا عن أقسامها بصفة عامة، أما قبل ذلك فكانت تستعمل فى المعنى اللغوى، وقلما نراها استعملت فى معناها الاصطلاحى المعهود.

وهذا نوع آخر من أنواع البلاغة أطلق عليه المتأخرون اسم التنويع. ورأوا فيه قيمة فنية كبيرة، وإن كنا نلحظ خلو بعض كتب المتأخرين عن تناوله والحديث عنه. والتنويع عندهم يجرى فى مواطن شتى، يجرى فى الاستعارة، والتشبيه، وكثيرا ما يأتى وهو ليس استعارة ولا تشبيها(٢). والنوع الأخير هو الذى أفرد له البلاغيون مباحثهم. فعبد القاهر الجرجانى حين يتعرض لبيت أبى تمام:

وارى الجنى اشتارته أيد عواسل ... لعاب الأفاعى القاتلات لعابه

يقول «اعلم أنه لا يجوز أن يكون سبيل قوله لعاب الأفاعى القاتلات لعابه. سبيل قولهم عتابك السيف. وذلك أن المعنى فى بيت أبى تمام على أنك تشبه شيئا بشىء لجامع بينهما فى وصف. وليس المعنى فى عتابك السيف على أنك تشبه عتابه بالسيف، ولكن على أن تزعم أنه يجعل السيف بدلا من العتاب .. فلا يصح أن تقول عتابك كالسيف، اللهم إلا أن تخرج إلى باب آخر، وشىء ليس هو غرضهم بهذا الكلام فتريد أنه قد عاتب عتابا خشنا مؤلما، ثم أنك إن قلت السيف عتابك، خرجت به إلى معنى ثالث: وهو أن تزعم أن عتابه قد بلغ فى إيلامه، وشدة تأثيره مبلغاً صار له السيف كأنه ليس بسيل»(٣) فعبد القاهر يبين فساد معنى قولهم عتابك السيف لو اعتبرناه من باب التشبيه سواء كان مستقيما أو معكوساً، لأن التشبيه يؤدى إلى معنى غير مقصود عن القائل فيفسد غرضه ويضيع قصده،

(١) الكتاب ٢ / ١٤٨.

(٢) النهاية ٤١ د. عتيبه.

(٣) الدلائل ٢٨٢ - ٢٨٥.

ومراد القائل أن يجعل السيف بدلا من العتاب وليس أحدهما شبيها بالآخر. وعبد القاهر حين عرض لهذا التفسير لم يكن يرمى من وراء ذلك أن يقول إن التنويع أكثر قيمة من التشبيه المستقيم، أو أعلى منزلة، وأكثر مبالغة من التشبيه المعكوس، ولكنه أراد أن يبين أننا لو قصدنا التشبيه بأحد أوضاعه فى هذا المثال فإن المعنى سوف يكون بعيداً عن الصواب. وسيبويه حين تناول التنويع فى كتابه كان أكثر إلحاحاً بما ذكره من أمثلة هذا النوع من عبد القاهر، فهو يذكر أمثلة من القرآن، وأقوال العرب، وأشعارهم، ولم يحد عن القصد الذى فهمناه الآن من عبد القاهر، وإن كان - على الرغم من غزارة الأمثلة التى ساقها - لم يصل إلى إقناعنا بالدرجة التى وصل إليها عبد القاهر. فسيبويه يقول عن بيت أبى ذؤيب الهذلى:

فإن تُمس فى قبر برَهْوَةَ ثاويا ... أنيسك أصداء القبور تصيح

أنه جعل أصداء القبور هم الأنيس، ومثل ذلك ما لى عتاب إلا السيف، جعل السيف عتابه كما أنك تقول ما أنت إلا سير إذا جعلته هو السير. ومثل ذلك قوله:

وبلدة ليس بها أنيس ... إلا اليعافير وإلا العيس

جعل اليعافير والعيش هو الأنيس. ومثل ذلك قوله تعالى عز وجل «ما لهم به من علم إلا اتباع الظن» (أى اتباع الظن هو علمهم) وبنو تميم ينشدون بيت ابن الأيهم التغلبى:

ليس بينى وبين قيس عتاب ... غير طعن الكلى وضرب الرقاب

جعلوا الطعن والضرب هما العتاب. ثم يستأنس بقول الخليل فيما ذكره لعمر ابن معدى كرب،

وخيل قد دلفتُ لها بخيل ... تحيةُ بينهم ضربٌ وجيعُ

حيث قال إنه جعل الضرب تحيتهم كما جعلوا اتباع الظن علمهم»[1] وعندما يعقب الأعلم (ت ٤٦٥ هـ) شارح شواهد سيبويه يقول فى بيت أبى ذؤيب إنه جعل الأصداء أنيس الموضوع اتساعا ومجازاً، لأنها تقوم فى استقرارها بالمكان وعمارتها له مقام الأناسى. وفى البيت الآخر جعل اليعافير والعيس بدلا من الأنيس على ما

---

(١) الكتاب ٢ / ٣٦٤ - ٣٦٥، طراز المجالس ص ٣٠.

تقدم من الاتساع والمجاز. وفى بيت ابن الأيهم أن (غير) بدل من العتاب اتساعا ومجازا، كما قالوا عتابك الضرب وتحيتك الشتم، اى هذا يقوم لك مقام هذا كما قال جل وعز «فبشرهم بعذاب اليم» اى الذى يقوم لهم مقام البشرة العذاب الأليم. ويقول عن بيت عمرو بن معدى كرب: إنه جعل الضرب تحية على الاتساع والمجاز (١). فسيبويه يجعل هذا النوع من التعبير - أو ما يجب أن يسميه المتأخرون بالتنويع - بدلا مما قبله يقوم مقامه، وينزل منزلته، كما يقوم السيف مقام العتاب، وإصداء القبور مقام الأنيس وينزلان منزلتهما. وعبد القاهر حين رأى فى قولهم عتابك السيف فساد القصد إذا اعتبر تشبيها مستقيما أو معكوسا لم يند عن الدائرة التى رسمها سيبويه، فى أنه يقوم مقام ما قبله، وينزل منزلته، لأننا نعلم أن التشبيه المألوف يكون فيه المشبه به أقوى من المشبه، وفى التشبيه المعكوس يصبح المشبه - بعد إحلاله محل المشبه به - هو الأقوى، وعبد القاهر حين يرفض هذا وذاك فكأنه يجعل الثانى صنو الأول ونظيرا له فيحل محله وينزل منزلته. أما تفسير الأعلم الشنتمرى لشواهد سيبويه فى هذا الصدد، واعتباره أن هذه الأمثلة نوع من المجاز فهو مرفوض من أساسه إذ كيف يكون مجازا والطرفان مستقران فى الكلام دون أن يحذف أحدهما. وإنما هو نوع من الكلام جرى على غير مقتضى الظاهر، غير أنه وضع السيف بدلا من العتاب ولم يرد به التشبيه أو الاستعارة، ولعل فى هذا الأسلوب نوعاً من الإقناع بطريق غير مباشر لما يتضمنه الكلام من لزوم، فالبلدة ليس بها أنيس على الإطلاق، لأن اليعافير والعيس ليست بأنيس قطعا، فنفى الأنيس على إطلاقه بطريق اللزوم. فخيل للسامع أن البلدة بها أنيس، والقصد على عكس ذلك، وعندئذ نقول مطمئنين إن سيبويه - مع أستاذه الخليل - كان أول من طرق هذا الأسلوب، وفتح الباب لمن جاء بعده من العلماء ليواصلوا بأبحاثهم فيما أبداه من ملاحظات، سواء كان ما ذكره بوحى من قريحته النفاذة أو بنقله عن أستاذه الخليل.

وكتاب سيبويه لم يكن مقصوراً على ذكر أنواع من المعانى والبيان، بل تجاوز ذلك إلى بعض ألوان من البديع فى عرف المتأخرين، وأول هذه الألوان تأكيد المدح بما يشبه الذم، وقبل أن نخوض فى هذا اللون البديعى ينبغى أن نمهد له فنقول: إن

---

(١) هامش المرجع السابق.

الاستثناء نوعان منه ما يتعلق باللغة، ويتمثل فى استخراج القليل من الكثير، وهذا نطرحه الآن جانبا، لأنه لا يعنينا فى دراسة البديع وإن كنا قد تناولناه وفى علم المعانى باعتباره من أدوات القصر. ونوع آخر يفيد فوق المعنى اللغوى ما يزيد به الكلام حسنا ويستحق أن يدرج فى أبواب البديع. وهذا هو الذى نتعرض له.

فالاستثناء الفنى الذى نطلق عليه «تأكيد المدح بما يشبه الذم» قد ورد فى كتاب سيبويه فهو فى باب (ما لا يكون إلا على معنى ولكن) من الاستثناء يذكر قول النابغة:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

اى ولكن سيوفهم بهن فلول [1]، ويعقب الأعلم على هذا البيت ويشرحه ليبين مقصد سيبويه ومراده فيقول «إن سيوفهم ليس بعيب، لأنه دال على الإقدام، ومقارعة الأقران. فالنابغة مدح آل جفنة ملوك الشام فنفى عنهم كل عيب، واوجب لهم الإقدام فى الحرب، واستثنى ذلك من جملة العيوب مبالغة فى المدح وهو ضرب من البديع يعرف بالاستثناء. فثلم السيوف وتفللها ليس عيبا حتى تخرجه من الشطر الأول من البيت، ولذلك فقد نبه سيبويه على أن الاستثناء منقطع بمعنى لكن. وهذا البيت مشهور قد تداوله العلماء فى تصانيفهم، وقد أورده علماء البديع شاهداً على تأكيد المدح بما يشبه الذم، فإنه نفى العيب عن هؤلاء القوم على جهة الإحاطة ثم اثبت لهم ما يوهم انه عيب وهو تكسر السيوف فى مضاربة الأعداء، وهذا ليس بعيب، بل هو غاية المدح، ومن ثم فقد أكد المدح بما يشبه الذم أى انه مدح فى صورة ذم. وقد يكون أوضح فى التدليل على أن سيبويه قد عرف هذا اللون البديعى ما عقب به على بيت النابغة الجعدى:

فتى كَمُلَت خيراته غير أنه جواد فما يبقى من المال باقيا

فيقول «كأنه قال ولكنه مع ذلك جواد» [2] فواضح أن سيبويه يفهم من البيت أن الشاعر يضيف للممدوح صفة مدح إلى صفة مدح ولا يسلبها عنه. وفى ذلك

---

(١) هامش المصدر السابق.

(٢) الكتاب ١ / ٣٦٧.

تاكيد للمدح، وإن فهم من ظاهر الاستثناء أنه ذم وليس مدحا. وقال الأعلم عن هذا البيت هو مثل ما قاله عن بيت النابغة الذبياني «فهو استثنى جوده وإتلافه للمال من الخيرات التى كملت له مبالغة فى المدح فجعلها فى اللفظ كأنهما من غير الخيرات كما جعل تفلل السيوف كأنه من العيوب» [١] وهذا البيت أيضا من شواهد علماء البلاغة على أنه من البديع، ويدخل تحت باب تأكيد المدح بما يشبه الذم .. ولو طالعنا كتاب البديع لابن المعتز (ت ٢٩٦ هـ) لوجدنا قد اعتبر النوع الخامس من المحسنات .. تأكيد المدح بما يشبه الذم .. واستشهد بهذين البيتين اللذين ساقهما سيبويه واقتصر عليهما دون غيرهما. وبطبيعة الحال لم يشر إلى سيبويه أية إشارة، وإن كان قد أشار إلى الخليل فى بابى التجنيس والمطابقة.

والعلماء ونقاد المعانى وجهابذة الكلام يعدون هذا اللون من ألوان البديع، ومحاسن الشعر، فلاشك أن فى هذا اللون نوعا من الخلابة والسحر دعا العرب إلى الإكثار منه فى كلامهم، والشعراء إلى الإفراط منه فى أشعارهم. فما مصدر ما فيه من خلابة، وما سر استعمال العرب له؟ فابن السيد البطليموسى (ت ٥٢١ هـ) فى الاقتضاب يضع أيدينا على السر النفسى الذى يدعو العرب إلى استعماله «والوجه فى استعمال العرب هذا الاستثناء ان اللئيم الطبع من الناس لما كان مضادا للكريم الطبع صار يعتقد فى المحاسن أنها قبائح، وفى القبائح أنها محاسن، فيعتقد فى السخاء أنه تبذير، وفى الشجاعة أنها هوج، وفى الحلم أنه ذل، ويرى الصواب والسداد فى أضدادها» [٢] ومعنى هذا ان من يلجأ إلى ذلك الأسلوب إنما يحاول أن يرضى النفوس جميعا ويوافق رغبات الناس على اختلاف مشاربهم، وما فيهم من كرم السجايا، ولؤم الطبائع، فلو قال ما فى فلان عيب إلا السخاء، فالمعنى أنه لا عيب فيه البته، إلا أن يعتقد معتقد أن السخاء من العيوب فيكون سخاؤه عيبا. فالسخاء لا عيب فيه عند الكريم بينما هو عند البخيل عيب كل العيب، لأنه نوع من التبذير الموجع، والإسراف الممقوت. أما ما فى هذا اللون من الخلابة والسحر، فليس مرجعه إلى ما فى الكلام من استثناء بإحدى صوره المعروفة من الاتصال والانقطاع. فقد يقع الاستثناء فى كثير من الكلام، ونراه عاريا من الجمال والحسن،

(١) البديع لابن المعتز ص ٩٩٤ ضمن كتاب ابن المعتز وتراثه فى الأدب والنقد والبيان د. خفاجى.

(٢) الاقتضاب ٢٩٠ طبعة بيروت ١٩٠١ لابن السيد البطليوسى.

وإنما الخلابة والسحر مصدرها ما نجد في هذا اللون من عنصر المفاجأة والمباغتة التي تنبه السامع، وتثير فضوله وتوقفه على شيء لم يكن يتوقعه بعد أن استنفد المتكلم في كلامه غاية المدح، أو غاية الذم. فالإحساس الذي يتلقاه السامع أولا من الكلام يكون عاما مجملا ثم يصبح مركزاً ومسلطا على شيء خاص، شديد الوضوح حين يقرع الكلام سمعه بعد أداة الاستثناء.

وسيبويه كما تحدث عن المدح الذي يشبه الذم، تناول كذلك التجريد، وحديثه عن التجريد لا ينقع الغلة، ولا يطفيء الظمأ إلى معرفته كلية، وإنما ذكره في إيجاز شديد، وبمثال واحد، ورغم ذلك فإن العلماء لم يهملوا رأى سيبويه، بل نقلوه في كتبهم ونسبوه إليه (ففي باب ما يختار فيه الرفع ويكون فيه الوجه في جميع اللغات) يقول سيبويه «ولو قال أما أبوك فلك أب لكان على قوله فلك به أب أو فيه أب، وإنما يريد بقوله فيه أب: مجرى الأب على سعة الكلام»[1] فقوله لك به أب، أو لك فيه أب، نوع من التجريد الذي يكون الانتزاع فيه بالباء، أو بفي كقولهم لئن سألت فلانا لتسألن به البحر، أو كقوله تعالى «لهم فيها دار الخلد»، وابن جني يردد هذا النوع الذي تستعمل فيه الباء من التجريد إلى سيبويه حيث يقول «ومنه مسألة الكتاب أما أبوك فلك أب: أي لك منه، أو به، أو بمكانه أب»[2] وما فعله ابن جني من الإشارة إلى وجد هذا النوع من التجريد وتفسيره في كتاب سيبويه قد فعله الزجاج أيضا[3]. وفي هذا ما يبين مدى أهمية الكلمة الموجزة التي يطلقها سيبويه، لأنه لا يطلق الكلمة إلا في دقة، وبعد تحديد، وما على العلماء بعد ذلك إلا النقل والتفسير.

وبعد هذا التفصيل الذي ذكرناه عن الأبواب البلاغية التي طرقها سيبويه، وكانت مطمورة في كتابه، ولم يحاول الباحثون المحدثون في جدية نفض التراب عنها وتصنيفها، حتى تبدو أمام العيون ظاهرة جلية، ولكن اكتفى بعض الباحثين بما قرأوه في كتابي عبد القاهر، دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، ومن آراء يشير فيها إلى سيبويه، فردوها إلى صاحبها، وبذلك ظهر عندهم أثره في عبد القاهر

---

(١) الكتاب ١ / ١٩٤.

(٢) الخصائص ٢ / ٤٧٥.

(٣) اعراب القرآن ٢ / ٦٦٥.

وحاز قصب السبق فى هذه الأبواب وحدها دون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث والنظر فى كتاب سيبويه القيم لاستخراج ما فيه من مباحث بلاغية، ولعلهم لم يقدموا على هذا البحر العميق الغور، اشفاقا من الجهد والمشقة. ويمكن القول إن سيبويه قد ضمن كتابه عرضا لعديد من صور البلاغة وضرب لها أمثلة مختلفة. وفسرها تفسيرا بلاغيا، بل أحيانا نراه يتناولها بعين الطريقة التى سلكها علماء البلاغة من بعد فى مباحثهم، غاية الأمر أنه لم يذكر لها أسماء اصطلاحية. وذكر المصطلحات فى عصر سيبويه لم يكن ذا شأن خطير: فالعلوم والفنون فى القرن الثانى لم تكن قد تحددت بعد أو دخلت فى دور التنسيق والتصنيف، والتقسيم، ووضع المصطلحات هنا وهناك عنواناً على كل قسم، وتمييزا له عن سائر الأقسام، وإنما كانت العلوم والفنون وقتئذ متداخلة يصب بعضها فى بعض ويثرى بعضها بعضا فاللغة، والنحو والبلاغة كلها كانت بمثابة روافد متعددة تصب في مجرى واحد هو إثراء اللغة والمحافظة على سلامتها، وإبراز جمالها. وسيبويه فى كتابه لم يكن متناولا لفن واحد من هذه الفنون، بل كان متناولا لها جميعا، ومنظما لها فى عقد واحد، فلم يطف بخاطره، أو بأذهان المعاصرين له أن يفصلوا بين هذا العلم او ذاك، أو يضعوا مصطلحاً لهذه الفنون أو تلك، ولذلك فان سيبويه فى إدراكه لتداخل العلوم قد اهتدى إلى ربط النحو بالمعاني، فنفث فى النحو روحا مشعة لها جلالها وقيمتها حتى تطور هذا الربط إلى أقصى درجاته على يد عبد القاهر الجرجانى، غير أنه - وأسفاه - لم يكتب لهذه الروح العمر المديد، بل أزهقت فى قبضة السكاكى حين فصل بعضها عن بعض. فوضع المصطلحات لم يكن يعنى العلماء فى القرن الثانى الهجرى، وإنما الذى كان يعنيهم حقا هو نبش تلك المناجم العلمية والفنية واستخراج ما فى جوفها من كنوز، وإزاحة الأتربة العالقة بها حتى تلمع أمام العيون وينكشف ما فيها من بريق يجذب أنظار العالم، ويسترعى انتباههم، فاستخراج الكنوز هى المهمة الأولى التى تعنيهم وليس وضع الأسماء لمحتويات هذه الكنوز، ثم بعد أن يبدو كل شىء ويستقر فى موضعه فإن الزمن فى خدمة العلماء، والتطور العلمى كفيل بوضع الاسم المناسب لكل نوع من هذه الأنواع. ولا يحق لمنصف أن يتنكر لجهود سيبويه التى قدمها لخدمة البلاغة العربية، بدعوى أنه لم يذكر لها مصطلحات، أو لأنه لم يضع لها قوانين. كالمصطلحات

والقوانين التى عرفناها فيما بعد، وإنما يحق لنا أن نقول دون ادعاء أو مبالغة إن سيبويه كان حجر الأساس فى بناء البلاغة العربية بما ذكره من موضوعات تدخل فى علم المعانى كالحذف والزيادة، والذكر والإضمار، والتقديم والتأخير، والاستفهام والقصر، والفصل والوصل، والمجاز العقلى، والتعريف والتنكير ومقتضى الحال، والقلب، كما تعرض لصور من خروج الكلام على مقتضى الظاهر، ولم يفته أن يتناول أسرار التراكيب وتأليف الكلمات، وصوغ العبارات، وإبراز الفرق بين تعبير وآخر كما رأينا فى حديثنا عن النظم عند سيبويه، أن اهتمامه لم يكن قاصراً على أواخر الكلمات، وبيان إعرابها وبنائها، وإنما تجاوز ذلك إلى نظم الجملة والجمل كما عرفناه عند عبد القاهر.

وفى البيان تناول التشبيه، والاستعارة بالكناية، والاستعارة فى الحروف، والمجاز بالحذف، والكناية وإن كانت بمعناها اللغوى، والتذييل. أما البديع فقد تعرض فيه للونين فقط هما تأكيد المدح بما يشبه الذم، والتجريد. ولا شك أن هذه المسائل البلاغية التى طرقها سيبويه فى كتابه تشكل كثيراً من أبواب البلاغة، ولذلك فإن كثيرا من العلماء الذين يمتد بهم فى تاريخ البلاغة قد اغترف من هذا البحر الزاخر دون أن ينضب له معين، ومنهم من يعترف بأنه استقى من كتاب سيبويه بعض مسائلة البلاغة كعبد القاهر، ومنهم من يغفل ذلك إغفالا تاما كابن المعتز وأبى هلال العسكرى، وقد سبق أن وضحنا ذلك بالدليل، ولكنا نكتفى بأن نشير فى إيجاز إلى أن عبد القاهر قد استأنس بسيبويه فى كثير من مباحثه كالتقديم والتأخير، والمجاز بالحذف، والمجاز العقلى والتشبيه التمثيلى، وابن المعتز ينقل عنه تأكيد المدح، وابن جنى يذكر مسألة الكتاب فى التجريد، وأبو هلال العسكرى يأخذ عنه تقسيم الكلام إلى مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، ومحال كذب، ويذكر أمثلته بعينها ولا يشير إليه، وكلام سيبويه عن المسند والمسند إليه قد أوحى إلى العلماء حصر علم المعانى فى الأبواب البلاغية الثمانية المعروفة. وغير ذلك مما لا ينكر اثره. ومن ثم فإن لسيبويه فى البلاغة جهداً مشكوراً، وبلاء موفوراً حيث ألقى بذوراً طيبة فى أرض خصبة نمت وترعرعت بمرور الزمان على أيدى العلماء حتى بلغت تمام النضج على يدى عبد القاهر.

وبعد هذا التمحيص العلمي، وسوق البراهين في أسبقية سيبويه بوضع كثير من الإشارات التي تشكل معظم أبواب علم المعاني، وكثير من أبواب البيان، وصورتين من محسنات البديع نظن أننا نكون بمنأى عن الاتهام إذا قلنا إن سيبويه قد ساهم مساهمة فعالة في وضع علم المعاني، وساعد في وضع الأساس لعلم البيان، ونبه على البديع، وربما يزعم زاعم «أن سيبويه حين نثر هذه المسائل البلاغية .. لم يقصد إلى علم غير النحو، ولم ير علما خاصا هو علم البلاغة أو احد فنونها الثلاثة»[1] والرد على هذا الزعم سهل ميسور فإن سيبويه لم يكن يفرق بين النحو والبلاغة، ولم يكن النحو عنده مجرد النظر في أواخر الكلمات من حيث الإعراب والبناء، وما فيهما من حركات وسكنات، وإنما النحو عنده يشمل هذا كله، ويشمل أيضا تأليف الجملة ونظمها، وسر تركيبها، وبيان ما فيها من حسن أو قبح، ولا شك أن هذا لا يشمل علم النحو فحسب، وإنما يشمل أيضا البلاغة كما نعرفها اليوم. فسيبويه -إذن - قد ساهم مساهمة فعالة في وضع الأساس، وإقامة البناء للبيان العربي قبل الجاحظ بقرن من الزمان تقريبا. ومن الحق أيضا أن نقول إن سيبويه في الألوان التي نبه عليها في علم البلاغة لم يضع لشيء منها قاعدة كلية، وإنما كان يتمثل في الجزئيات ما تشرف به رتبة الكلام، ويدخل في صميم البلاغة. ولذلك استحق أن يكون لسيبويه ولكتابه منزلة خاصة بين العلماء فهذا عبد القاهر ينوه بشأن سيبويه ويعتبره واحدا من أصحاب الكتب المبتدأة الموضوعة في العلوم المستخرجة «فإنا نجد أربابها قد سبقوا في فصول منها إلى ضرب من اللفظ والنظم أعيا من بعدهم أن يطلبوا مثله أو يجيئوا بشبيه له»[2] والزمخشري يشيد بكتاب سيبويه فيقول: «وإنه يجب الجثو بين يدي الناظر في كتاب سيبويه»[3] كما يعلي من قدر سيبويه، ويأخذ برأيه في دحض آراء المخالفين، ويعتز بقوله فيقول «والقول ما قالت حذام»[4] وأبو حيان الأندلسي يعتمد على كتاب سيبويه في تفسيره فيقول عنه في مقدمة كتابه «فجدير لمن تاقت نفسه إلى علم التفسير، وترقت إلى التحقيق فيه والتحرير، أن يعتكف على كتاب سيبويه فهو

---

(١) البلاغة عند السكاكي ٨٠.

(٢) الشافية ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ٢٨ عبد القاهر الجرجاني.

(٣) الكشاف ٢ / ١٩٤.

(٤) الكشاف ١ / ١٤٧.

من الفن المعول عليه، والمستند في حل المشكلات إليه» [1] والتفسير مناطه البلاغة، لأنه يقوم على بيان ما في القرآن من مجاز وصور بيانية.

ورحم الله سيبويه فقد كان منارا يشع بالهداية لعلماء البلاغة، ولكن مباحثه النحوية أعشت عيونهم فلم يلتفتوا إلى مباحثه البلاغية، ولم يقدروها حق قدرها حتى يومنا هذا، وقد آن للباحثين أن يعيدوا النظر في كتابه من جديد، ليستخرجوا ما فيه من ألوان بلاغية ظلت مطمورة أكثر من اثني عشر قرنا.

* * *

---

(١) البحر المحيط ١ / ٢ من المقدمة طبعة السعادة أبو حيان الأندلسي.

الفصل الثالث

البلاغـــة عند الفراء [1]

هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي نسبة إلى الديلم وهو إقليم في البلاد الفارسية. وقد سمى بالفراء، وليس لأنه كان يخيط الفراء أو يبيعها ولكن لأنه كان يفرى الكلام، أى: يحسن تقطيعه، وتفصيله.

وقد أورد له ابن النديم [2] كثيرا من الكتب التى صنفها فى النحو والتصريف مثل الجمع والتثنيه في القرآن، والحدود، وهو فى قواعد العربية: فيذكر فيها حد المفرد، والمثنى، والجمع، والمعرفة، والنكرة، وطريقة العرب فيها، وفعل وافعل والمذكر والمؤنث، والمصادر في القرآن والمقصور والممدود، والوقف والابتداء. ويقول الأزهرى: وله فى النحو الكتاب الكبير وهو ثقة مأمون [3] وقد بلغ الفراء منزلة عالية بين علماء عصره حتى برز عليهم جميعا [4] ولذلك فإنه كان يعد زعيم المدرسة الكوفية فى النحو بعد الكسائى. ويروى عنه أنه كان يضرب بعرق فى كل علم من العلوم المختلفة، فهو عارف بالفقه، واختلاف مذاهب الفقهاء، خبير بالطب، حاذق بأيام العرب وأشعارهم، بحر فى اللغة أما النحو فقد كان نسيج وحده، وجمع إلى علم الكوفيين علم البصريين، فأخذ عن الكسائى الكوفى، كما أخذ عن حبيب بن يونس البصرى، حتى إنهم كانوا يطلقون عليه أمير المؤمنين فى النحو «ويقول عنه ثعلب لولا الفراء لضاعت العربية [5]. حتى إن بعض الباحثين المعاصرين قد أسرف فى

---

(١) انظر فى ترجمته: طبقات النحويين واللغويين - أبو بكر الزبيدى ص ١٤٣ ط. السعادة، مراتب النحويين لابن الطيب اللغوى ٨٦، تاريخ بغداد - الخطيب البغدادى - ١٤ / ١٤٩ ط. السعادة، نزهة الألباء ص ٦٦، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب - لابن العماد الحنبلى ط. ١٣٥٠.

(٢) الفهرست ٦٦ - ٧٧ ط. أوربا لابن النديم.

(٣) تهذيب اللغة ١٨ للأزهرى لابن النديم.

(٤) نفس المرجع ص ١٢.

(٥) تاريخ بغداد ١٤ / ١٥٢ الخطيب البغدادى ط. السعادة.

الاستنتاج وعد الفراء أو من وضع قواعد علم النحو وقوانينه، وما يقال عن البصريين بأنهم واضعوا أصول علم النحو فذلك ينطبق على العصور المتأخرة. أما ما ذكره الخليل وسيبويه فإنما هي مسائل جزئية يعوزها الضوابط واستخراج الأصول .. وفرق بين كتاب سيبويه والكتب التي جاءت بعده كالفرق بين كتاب في الفتوى وكتاب في القانون، ذلك يجمع جزئيات يدرسها ويصفها ويصدر أحكاما فيها، والآخر يجمع كليات يصنفها ويشققها لتنطبق على الجزئيات [1] ويروى عنه الأزهري أنه كان من أهل السنة ومذاهبه في التفسير حسنة [2]. غير أننا نقرأ لياقوت في معجم الأدباء أن الفراء من المتكلمين .. ويميل إلى الاعتزال، وكان يتفلسف في تصانيفه، ويستعمل فيها ألفاظ الفلاسفة [3]. وهذا هو الأرجح فآثار اعتزاله واضحة في كتابه معاني القرآن إذ نراه يتوقف مرارا للرد على الجبرية، وربما كانت صلته بالمعتزلة هي التي دفعته إلى قراءة كتب الفلاسفة والأطباء وعلماء الفلك حتى تبحر فيها، إذ لا ينسب المتكلم إلى هذه الطائفة إلا إذا كان جامعاً لأقطار الكلام، متمكناً في الصناعة، يحسن من علوم الدين ما يحسنه من مسائل الفلسفة، والعالم من يجمع بينهما.

وكتاب معاني القرآن يعتبر من أهم الكتب التي ألفها الفراء، فقد جمع في النحو واللغة والتفسير، والرواية، ويعد موسوعة للعلوم التي يهتم بها المتعلمون في ذلك العصر، ولم يكن معاني القرآن كتاب تفسير بالمعنى المعروف، فالفراء لم يفسر القرآن آية آية كما اعتاد المفسرون المتأخرون أن يسلكوا سبيل التفسير، وإنما يتخير من الآيات ما أشكل فحسب، متبعا الترتيب التنازلي في القرآن حيث يبدأ بالبقرة، ويثني بآل عمران، ثم النساء، وهكذا حتى يأتي على نهاية المصحف، وهو في كل ذلك يدلي بآرائه النحوية، واللغوية، وينثر آراء أستاذه الكسائي، والنحاة البصريين أيضا. ومعاني القرآن ليس أول كتاب ظهر في هذا الفن وبهذا الاسم، كما يوهم كلام ثعلب «بأنه لم يعمل أحد قبله، ولا أحسب أن أحدا يزيد عليه» [4]

---

(1) انظر أبو زكريا الفراء ٢٢٥ ـ ٢٢٦ ، سيبويه أمام النحاة ١٥٨ وما بعدها.

(2) تهذيب اللغة ١ / ١٩.

(3) معجم الأدباء ٧ /٢٧٦ ياقوت.

(4) مقدمة معاني القرآن أحمد نجاتي ومحمد النجار ١٣.

فواصل بن عطاء (ت ١٨١ هـ) وأبو جعفر الرؤاسي (ت ١٧٥ هـ) ويونس بن حبيب (ت ١٨٢ هـ) والكسائي (ت ١٨٩ هـ) قد ألفوا جميعا في معاني القرآن [١] غير ان يد الفناء قد عبثت بها فلم تصل إلينا.

ويشكك أحد الباحثين في نسبة معاني القرآن للفراء فربما نقله عن أستاذه الرؤاسي، لأن الفراء أملى الكتاب عن حفظه من غير نسخة كما ذكر في صدر الكتاب، وفرق بين الإملاء والتأليف. فالمملي يأخذ من ذاكرته من غير معاناة وبحث، بينما التأليف اجتهاد خاص، ويحتاج إلى بحث ومعاناة ولا ندري كيف يكون الفراء نقل كتاب معاني القرآن عن الرؤاسي (ت ١٧٥ هـ) ولم ينقله عن الكسائي (ت ١٨٩ هـ)، وكان الكسائي أستاذه المباشر الذي تلقى العلم عنه، وأقرب إلى زمن تأليف الفراء للكتاب، وله كتاب بهذا الاسم أيضا. بل إننا لا نستطيع أن نجزم بأنه قد نقله عن الرؤاسي، أو الكسائي ما دام أحد الكتابين لم يصل إلينا، ونعتبر كل هذا يدخل في باب الحدس والتخمين الذي لا يعتمد على أساس علمي واضح.[٢]

وياقوت يخبرنا أن أبا عبيدة معمر بن المثنى قد ألف كتابه مجاز القرآن (١٨٨ هـ)[٣] ومعلوم أن الفراء ألف كتابه معاني القرآن (٢٠٤ هـ)[٤] والخطيب البغدادي يعتبر أبا عبيدة أول من ألف في معاني القرآن فقال: «أول من صنف في ذلك من أهل اللغة أبو عبيدة معمر بن المثنى» [٥] وهذا ليس من الدقة في شيء كما أوضحنا في ذكر من سبق في تأليف هذا الفن. وعند الاطلاع على كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة، ومعاني القرآن للفراء لم نجد به أثر النقل أو التبعية أو المشابهة إلا بما تمليه المعلومات المشتركة بين العلماء جميعا. فليس من الضروري أن يكون كتاب الفراء مأخوذا عن كتب السابقين الذي ألفوا في معاني القرآن، بل إن قول ابن عبد الله محمد بن الجهم بأن الفراء أملاه عن حفظه من غير نسخة دليل على أن الفراء لم يعتمد نسخة من النسخ المؤلفة في معاني القرآن أو غيرها، وإنما

---

(١) الفهرست ٢٥١، كشف الظنون حاجي خليفة ط. الاستانة.

(٢) انظر ابو زكريا الفراء ٢٥٠ ، ٢٥١.

(٣) معجم الأدباء ٧ / ١٦٧.

(٤) معاني القرآن ١ / ١.

(٥) تاريخ بغداد، ط. السعادة، ترجمة أبي عبيد القاسم بن سلام.

يمليه عن معلوماته الغزيرة الوافرة في هذا الفن. ولعلنا نذكر أن ثمامة بن الأشرس قد فاتشه في النحو واللغة والفقة والطب والرواية فوجده بحراً لا يفوقه أحد. كل هذا يدل على أن الكتاب للفراء وليس لأحد من السابقين، وسنظل مستمسكين بهذا القول حتى ترى البرهان الواضح، والدليل القاطع في نسبة هذا الكتاب لغيره.

والمهم عندما الآن أن الفراء قد تطرق من خلال تفسيره إلى كثير من المباحث البلاغية التي يدخل بعضها في علم المعاني، وبعضها في البيان، والآخر في البديع، ونستهل القول بأبحاثه التي تتصل بعلم المعاني، فنذكر أولا الحذف:

ففي قوله تعالى «فما أصبرهم على النار» [1] ينقل ما رواه عن الكسائي «وفي هذه أن يراد بها: ما أصبرك على عذاب الله، ثم تلقى العذاب فيكون كلاما. كما تقول ما أشبه سخاءك بحاتم، فحذف المضاف من الآية وهو كلمة العذاب. وفي قوله «سرابيل تقيكم الحر» يقول «ولم يقل البرد، وهي تقى الحر والبرد. فترك لأن معناه معلوم - والله أعلم - وفي قوله: «من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن» يريد من أمر الرحمن، فحذف الأمر وهو يراد، وفي قوله تعالى «هذان خصمان اختصموا في ربهم» أي في دين ربهم [2]، فالحذف هنا جائز بلاغة، لأن المعنى معلوم كما قال الفراء، ومعنى ذلك أنه حذف للإيجاز والاختصار، وكراهية أن يرد على السامع ما يفهمه دون ذكر له. وهو يسمى الحذف تركاً كما في قوله تعالى «سرابيل تقيكم الحر»، أو إسقاطا كما في قوله «فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم» أي فيقال أكفرتم فلما سقط القول سقطت الفاء معه» [3]. وربما سمى الحذف إضمارا إذا كان المحذوف ضميراً كما في قوله «فإخوانكم في الدين» معناه فهم إخوانكم يرتفع مثل هذا من الكلام بأن يضمر له إسما مكنيا عنه، ومثله «فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين»، أي فهم إخوانكم [4] وفي قوله تعالى «قالوا لا تخف خصمان) رفعته بإضمار نحو خصمان [5] كما تلجأ العرب إلى حذف الكلمة للإيجاز، فإنها تلجأ لحذف الفعل والجمل، لأن الحاجة إلى الإيجاز أشد في الكلام إذا كان معلوما

---

(١) معاني القرآن ١ / ١٠٣.

(٢) معاني القرآن ٢ / ٢١٩ ، ٢٠٤.

(٣) معاني القرآن ١ / ٢٢٨.

(٤) معاني القرآن ١ / ٤٢٥.

(٥) معاني القرآن ١ / ٤٠١.

للمخاطب، ولا يؤدى إلى خلل أو لبس فى الكلام. بخلاف ما إذا لم يكن مفهوما فيجب ذكره حتى يتجنبوا السقوط فى الخطأ فيسيء المستمع قصد الخطاب. ففى قوله: «فإن استطعت أن تبتغى نفقا فى الأرض أو سلما فى السماء فتأتيهم بآية» أى فافعل مضمرة، وبذلك جاء التفسير وذلك معناه، وإنما تفعله العرب فى كل موضع يعرف فيه معنى الجواب .. فإذا جاء ما لا يعرف جوابه إلا بظهوره أظهرته كقولك للرجل إن تقم تصب خيرا لابد فى هذا من جواب، لأن معناه لا يعرف إذا طرح [1]. وهكذا فى جميع المواضع يجيز الفراء الحذف، فذلك ما جرت عليه العرب فى كلامها واعتبرت فيه الإيجاز طالما أنه لا يؤدى إلى خلل فى فهم الكلام، وعلى هذا المنوال يجى الحذف فى الفعل والمفعول والحروف، ولك ذلك مألوف لدى العرب عند علم المخاطب به قصدا للإيجاز والاختصار. وما ذكره الفراء لا يخرج بحال عما قاله أبو عبيدة فى الحذف، وسره البلاغى فى أكثر من موضع من مجاز القرآن فأبو عبيدة يقول: «العرب تختصر الكلام ليخففوه لعلم المستمع بتمامه» [2] أو يقول فى قوله فإخوانكم فى الدين «مجازه مجاز المختصر الذى فيه ضمير، لقولك فهم إخوانكم» [3] وهكذا ليس للفراء فى باب الحذف أصالة تذكر عند التحقيق، وإنما اتبع الطريقة السائدة فى هذه الحقبة من الزمن حيث كان الحذف لا يدل على أكثر من الاختصار والإيجاز.

وإذا كانت الزيادة فى الحروف عند سيبويه تفيد تأكيد الكلام وتقويته إذا دعت الحال للتأكيد والتقوية كما ذكرنا قبلا، وتأتى زائدة لنفس الغرض عند أبى عبيدة كما يقول فى قوله تعالى «ألا إنما طائرهم عند الله» مجاز إنما طائرهم، وتزداد «ألا» للتنبيه والتوكيد» [4] فإن الفراء لا يشير إلى شيء من ذلك، وقد استقرأت حروف الزيادة فى كتابه فلم أجدها تفيد التوكيد عنده، وإنما يأتى الكلام بها، ومجرداً عنها فى لغة العرب، ويكتفى بالقول بأن كلا منهما صواب: ولا يبين فائدة الزيادة. فالكلام بها وبدونها بمنزلة سواء، وبكل نطق العرب. ومعنى هذا أن

---

(١) معانى القرآن ١ / ٣٣١، ٣٣٢.

(٢) معانى القرآن ١ / ١١١.

(٣) معانى القرآن ١ / ٢٥٣.

(٤) معانى القرآن ١ / ٢٢٦.

الفراء لم يلحظ ما سبق أن لاحظه سيبويه أو أبو عبيدة. والنصوص تؤيد هذا القول، ففي قوله تعالى «قل عسى أن يكون ردف لكم» معناه ردفكم وكل صواب [1] وفي قوله تعالى «واعتصموا بحبل الله جميعا» يقول الكلام العربي هكذا بالباء، وربما طرحت العرب الباء، فقالوا اعتصمت بك، واعتصمتك [2]. وفي قوله «واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم» يقول وفي قراءة عبد الله واللاتي يأتين بالفاحشة والعرب تقول أتيت أمراً عظيماً وأتيت بأمر عظيم [3] فهذه الحروف زائدة، ولو لم تكن في الكلام لكان صوابها، وهذا دليل زيادتها، وهذا مسلم به. ولكن السر البلاغي لزيادة هذه الحروف قد أمسك الفراء عن ذكره تماما، ولا ندى أكان قد سها عنه، أم تركه لأنه كان مشهوراً عند الناس إلى الدرجة التي لا يحتاج إلى التنبيه عليه أو الاشارة إليه.

وواضح من سياق الآيات التي استشهد بها الفراء أنه يجيز الزيادة في القرآن الكريم، وهو في ذلك متحرر من قيود المتزمتين الذين يرفضون الزيادة في القرآن رفضا باتا ظنا منهم أن في ذلك تبرئة للقرآن من الزيادة، وتنزيها له عن العبث والمطاعن، وهم في ذلك يتكلفون في تخريج الآيات التي تحمل الزيادة تخريجا بعيدا متكلفا لا يتفق مع روح العربية التي نزل بها القرآن: فالطبري حين يتعرض لتفسير قوله تعالى «ما منعك الا تسجد إذ أمرتك» لا يقول بزيادة (لا) بل يبقيها ويقدر حذفا في الكلام حتى يبقى عليها فيقول «معناه ما منعك من السجود فأحوجك الا تسجد فترك ذكر أحوجك استغناء بمعرفة السامعين» [4]. وإذا كان الفراء قد أغفل السر البلاغي لزيادة الحروف، فإنه قد ذكره في زيادة الكلمة، ونص على أنها تفيد التوكيد عندما يتعرض لقوله تعالى «إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة» وفي قراءة عبد الله نعجة أنثى والعرب تؤكد التأنيث بأنثاه والتوكيد بمثل ذلك - أي بمذكره - فيكون كالفضل في الكلام فهذا من ذلك، ومنه قولك للرجل هذا والله رجل ذكر» [5]. وجملة القول أن الفراء لم يضف في باب الزيادة شيئا جديداً بل ربما كان مقصراً عن السابقين.

---

(1) معاني القرآن ١ / ٢٢٢.

(2) معاني القرآن ٢ / ٢٢٨.

(3) معاني القرآن ٢ / ٢٥٨.

(4) تفسير الطبري ٨ / ٩٦ وانظر تفسير أسرار التنزيل للشريف الرضي ص ١٦٥، ط. النجف.

(5) معاني القرآن ٢ / ٤٠٢.

وكنا نتوقع عند قراءة كتاب معانى القرآن للفراء أن نراه وهو يعالج مسألة التقديم والتأخير أن يخطو بها خطوات عما كانت عليه عند سيبويه حين رأى ان التقديم يأتى لأسباب بلاغية كالعناية والاهتمام، أو لتنبيه المخاطب وتأكيد الكلام.

ولكنا لم نجد فى معانى القرآن هذا التوقع فى تطور نظرته إلى التقديم والتأخير وأسراره البلاغية، بل إننا لم نجد ما يفيد أنه انتفع بالأسرار البلاغية التى ذكرها سيبويه فى هذا الباب، فالفراء لم يضف إلى ما قاله سيبويه شيئا، ولم يتوقف عنده، وإنما اكتفى بأن يقول إن فى الآية تقديماً وتأخيراً، دون أن يبين لماذا كان هذا التقديم وذاك التأخير، على كثرة ما ورد فى كتابه عن هذا الباب. ولاشك أن الفراء قد تبع أبا عبيدة في هذه النظرة الجامدة الخالية من كل إدراك لحقيقة التقديم والتأخير تلك الحقيقة التى أدركها سيبويه، وأشار إليها. «فأبو عبيدة مثلا يقول فى قوله تعالى «وأجل مسمى عنده» مقدم ومؤخر، مجازه وعنده أجل مسمى [١]. والفراء لا يخرج عن هذا المعنى، ولا يتجاوز تلك النظرة المحدودة التى تحصر التقديم والتأخير فى وضع كلمة موضع الأخرى وتبادل مكان الكلمتين فتفسح إحداهما مكانها للأخرى كأن يقول الفراء، وقوله «ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما وأجل مسمى» يريد ولولا كلمة وأجل مسمى لكان لزاما مقدم ومؤخر [٢]. وقد يلجأ بسبب الاقتصار على بيان المقدم والمؤخر إلى نوع من التكلف السقيم، والتمحل الشديد فيسقط حرف العطف ليسلم له التفسير كما فى قوله تعالى «حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون» يقال إنه مقدم ومؤخر، معناه «حتى إذا تنازعتم فى الأمر» فشلتم «فهذه الواو معناها السقوط» [٣] ولولا تكلفه هذا المعنى من التقديم والتأخير لما جره هذا التكلف إلى إسقاط حرف العطف، وما كان بالإبقاء عليه من بأس، فالقاعدة النحوية التى اكتسبتها الواو من إطلاق الجمع بين ما تقدم عليها وما تأخر تجعل المعنى كما أراد دون أن يتكلف التقديم والتأخير، وكذلك رأيه فى قوله «فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله ليعذبهم بها فى الحياة الدنيا» معناه فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم فى الحياة

---

(١) معانى القرآن ١ / ١٨٤ .

(٢) معانى القرآن ٢ / ١٩٥ .

(٣) معانى القرآن ١ / ٢٣٨ .

الدنيا. هذا معناها ولكنه أخر ومعناه التقديم - والله أعلم - لأنه إنما أراد لا تعجبك أموالهم ولا أولادهم فى الحياة الدينا إنما يريد إلا ليعذبهم بها فى الآخرة» [١] وهكذا فى كل موضع من مواضع التقديم فى الكتاب لم نلحظ فيها أية إشارة إلى السر البلاغي، فلم يستطع اللحاق بسيبويه وإنما قنع بالوقوف إلى جوار أبى عبيدة ومحاذاته.

أما الاستفهام فقد تحدثنا عنه عند سيبويه وبينا أن أدوات الاستفهام عنده كانت تستعمل فى موضعها حينا، وتخرج عن أصل وضعها حيناً آخر، كأن تستعمل في التقرير، أو التوبيخ، أو غير ذلك، وقلنا إن سيبويه كان يهمه أكثر ما يهمه أن يطلعنا على الفرق بين استعمال الهمزة واستعمال هل: فالهمزة عنده تستعمل للاستفهام كما تستعمل فى غير الاستفهام لغرض بلاغى. أما هل فإنها تستعمل فى الاستفهام فحسب ولا يصح أن تخرج عن ذلك. وكان هذا الرأى مثار جدل شديد بين العلماء حتى وافقه ابن جنى حين قال فى «الخاطريات» إن هل لا تستعمل فى التقرير كغيرها من أدوات الاستفهام. ولكن الفراء حين تعرض للمواضع التى تستعمل فيها (هل) ذكر أنها تخرج عن أصل وضعها، وربما تستعمل فى التقرير، أو التوبيخ، أو بمعنى قد. ولاشك أنه فى هذا الرأى كان على طرفى نقيض مما عرفناه عن سيبويه فى هذا الموضع فالفراء يرى أنها تخرج عن أصل الاستفهام إلى الأمر حين يعرض لقوله تعالى «وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم» يقول وهو استفهام ومعناه أمر، ومثله قول الله فهل أنتم منتهون استفهام وتأويله انتهوا .. أو لا ترى أنك تقول للرجل، هل أنت كاف عنا؟ معناه اكفف. وفى قراءة عبد الله «هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم أمنوا» فسر هل أدلكم بالأمر» [٢] فالفراء وأبو عبيدة اتفقا على رأى واحد هو خروج هل كغيرها من أدوات الاستفهام عن الاستفهام إلى معنى آخر، سواء كان ذلك المعنى التقرير أو الأمر، أو غير ذلك مخالفا ما قاله سيبويه فى هذا الصدد. هذا فى موطن الحديث عن هل. أما بقية أدوات الاستفهام الأخرى فالرأى متحد.

---

(١) معانى القرآن ١ / ٤٤٢.

(٢) معانى القرآن ١ / ٢٠٢.

وفي قوله تعالى «اتخذناهم سخريا» يقول «وهو من الاستفهام الذي معناه التعجب والتوبيخ فهو يجوز بالاستفهام وطرحه»[1] والفراء يجوز هنا خروج الاستفهام بل الاستغناء عنه، لأنه غير مقصود في الكلام، وإنما القصد هو تعجب الكفار حيث لم يروا ضعاف المسلمين الذين كانوا يعدونهم من الأشرار، والأراذل الذين لا خير فيهم، وقد كانوا يتخذونهم هزواً وسخرية في الدنيا فعجبوا حين لم يروهم معهم في النار، وأنكروا على أنفسهم هذه السخرية. فمجيئ الاستفهام هنا خروج على مقتضى الظاهر وهكذا في كثير من آيات القرآن يأتي الاستفهام على اختلاف أدواته دون أن يقصد به الاستفهام، وإنما يراد به معنى آخر، وقد جاء «كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا» على وجه التعجب والتوبيخ، لا على الاستفهام المحض أي، ويحكم كيف تكفرون، وهو كقوله فأين تذهبون[2].

فحروف الاستفهام تتسع فتخرج إلى التقرير أو الإنكار أو التوبيخ أو التهديد عند الفراء وهذا واضح لاشك فيه. ولكن ثعلب (ت ٢٩١ هـ) يزعم أن معنى الاستفهام كله النفي عند الفراء، مخالفا في ذلك أقواله الصريحة التي تكذب هذا الادعاء، دون أن يداخلنا فيها الشك، أو نراها تحتمل التأويل، والمبرد يناقش ثعلب في هذا الزعم، فيرده عنه، إذ ما أبعد الفرق بين النفي الذي هو خبر، والاستفهام الذي هو استخبار: فالمبرد (ت ٢٨٥ هـ) يحكي عن ثعلب « أن الفراء كان يزعم أن معنى الاستفهام كله النفي فقلت - المبرد - لو كان إلى هذا القصد نقال وحروف الاستفهام ترجع إلى النفي، ولكن حروف الاستفهام بعيد جدا، لأن النفي خبر، والاستفام استخبار[3].

أما التكرار: فقد ذكرنا من قبل أن سيبويه قد تعرض له، واستحسنه في موضع واستقبحه في آخر. استقبحه إذا كان الاسم المكرر في جملة واحدة، واستحسنه إذا كان في جملة غير الجملة الأولى، ومدار الحسن والقبح عنده الحاجة وعدمها إلى التكرار ففي الجملة الواحدة مثل زيد ضربته لا يلتبس

---

(١) معاني القرآن ٢ / ٤١١.

(٢) معاني القرآن ١ / ٢٣.

(٣) مجالس العلماء ١٢٥ الزجاجي.

الضمير بغير زيد، بخلاف ما إذا كان الاسم في جملة أخرى فلو ذكر الضمير بدلا منه لأدى إلى اللبس بشخص آخر، فتكرير الاسم يحسن في هذا الموضع قصدا للتوكيد والتقرير. هذا ما ذكره سيبويه وأشرنا إليه في موضعه (*).

أما الفراء فلم يكن يكتفي بتلك النظرة العجلى في أسلوب التكرار وإنما دخل في تفصيل يغلب عليه الطابع النحوي الذي يؤثر في الكلام المكرر فيجعله حسنا أو قبيحا، وهو في ذلك لم يسلك طريق سيبويه في إعادة الاسم أو إعادة ضميره، وإنما تحدث عن التكرار في شتى صورة: التكرار في الحروف سواء كان بإعادة اللفظ والمعنى أم بإعادة المعنى فقط، أما بإعادة اللفظ دون المعنى. فالفراء يجيز التكرار في اعادة المعنى إذا اختلف اللفظان كقول الشاعر:

من النفـــر اللاء الذين إذا هم ... تهاب اللئام حلقة الباب قعقعوا

الا ترى أنه قال اللاء الذين، ومعناهما الذين، استجير جمعها لاختلاف لفظهما، ولو اتفقا لم يجز، لا يجوز ما ما قام زيد، ولا مررت بالذين يطوفون».

كما يجوز عنده تكرير اللفظ إذا اختلف المعنى «فإذا قال القائل (ما ما قلت بحسن) جاز لك على غير عيب، لأنه يجعل ما الأولى جحدا والثانية في مذهب الذي ولكنه يجوز تكرار اللفظ والمعنى إذا كان بين اللفظين المكررين فاصل [1] أو كان مسوقا لغرض بلاغي فيقول وأما قول الشاعر:

كم نعمة لها كم كم وكم

إنما هو تكرار حرف لو وقعت على الأول اجزأك من الثاني وهو كذلك للرجل: نعم نعم تكررها، أو قولك: أعجل أعجل، تشديد للمعنى. وليس هذا عن البابين الأولين [2] فالتكرير عندالفراء في صورته العامة غاية في القبح، ويأخذ بها الرأى ابن رشيق (ت ٤٥٦ هـ) حين يعتبر التكرار في اللفظ والمعنى جميعاً هو الخذلان بعينه، كما اعتبره الحاتمي حشوا لا فائدة فيه [3]. غير أن الفراء يضطر

(*) ص ١٠٨ من هذا البحث.

(١) معاني القرآن ٢ / ٣٢٤.

(٢) معاني القرآن ١ / ١٧٧.

(٣) العمدة ٢ / ٧٢ - ٧٤.

إلى قبوله إذا كان يحمل طابعاً مميزاً كاختلاف اللفظ أو اختلاف المعنى أو الفصل بين اللفظين كما في قوله تعالى «أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم ترابا وعظاما أنكم مخرجون» ولا شك أن رأيه في التكرير يعوزه شيء من التحرير والدقة حيث أجاز التكرار في نعم نعم وفي أعجل أعجل، وأبطله في الذين الذين يطوفون، ولم يورد لنا سببا وجيها نعتمد عليه في الفرق بين الوجهين من حيث الصحة والفساد، ولماذا يكون في الأول حسنا وفي الثاني قبيحا، مع أنه يفيد التوكيد في الموضعين. ثم إن البيت الذي ساقه كشاهد على صحة التكرار غاية في السماجة والقبح بسبب هذه (الكمكمات) التي لا تنقطع فأفسدت جمال الشعر وإن أبقت على صحة معناه. والغريب أن ابن فارس (ت ٣٩٥ هـ) عقد بابا في التكرير واستشهد بهذا البيت الذي استشهد به الفراء حيث إن من فن العرب التكرار لإظهار العناية بالأمر فكرر لفظ (كم) للعناية بتكثير العدد. ونقل هذا الكلام بنصه الثعالبي (ت ٤٣٠هـ) دون تعقيب مكتفيا بأن هذا من سنن العرب على شاكلة ابن فارس [١] ومهما يكن فإن الفراء لم يختلف في هذا الباب عن أبي عبيده فكلاهما يرى في التكرار توكيدا. أما التكرار الذي عقب عليه الفراء في سورة التكاثر في قوله تعالى «كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون» بقوله قد يكررها العرب على التغليظ والتخويف، وهذا من ذاك، وقوله عز وجل (لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين) مرتين من التغليظ أيضا [٢]. لم يخرج عن التوكيد أيضا، وقد عبر الفراء بالتغليظ والتخويف، لأن المقام مقام تهديد ووعيد يحمل في طياته التوكيد. والزركشي (ت ٧٩٤ هـ) يبين فساد رأي من يقول قبح التكرير في أي من مواضعه ولعله يعني الفراء ومن تبعه يقول: «وقد غلط من أنكر كونه من أساليب الفصاحة، ظنا أنه لا فائدة له، وليس كذلك، بل هو من محاسنها، لاسيما إذا تعلق بعضه ببعض، وذلك أن عادة العرب في خطاباتها إذا أبهمت بشيء إرادة لتحقيقه وقرب وقوعه أو قصدت الدعاء عليه كررته توكيدا» [٣] ثم يذكر للتكرار سبع فوائد أهمها التوكيد. ولا ريب أن التكرار نوع من الإطناب، وإن كان الباقلاني يعده نوعا من البديع [٤]، وله مواضعه المحمودة التي يقصد فيها قصدا ومنها المواعظ بصورة خاصة، وقد ورد في كثير من آيات القرآن، بل ربما يجئ اللفظ مكرراً أربع مرات كقوله تعالى «أو أمن أهل القرى أن

---

(١) انظر الصاحبي ١٧٧، فقه اللغة وسر العربية ٣٥٠.

(٢) معاني القرآن ٣ / ٢٨٨.

(٣) البرهان في علوم القرآن ٣ / ٩.

(٤) إعجاز القرآن ١٠٦.

يأتيهم بأسنا بياتا وهم نائمون، أو أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون، أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون»، فتكرار ما كرر من الألفاظ ها هنا فى غاية حسن الموقع، وتكرار لفظه (رب) ثلاث مرات فى قوله تعالى حكاية عن زكريا «رب إنى وهن العظم منى واشتعل الرأى شيبا ولم أكن بدعائك رب شقيا . وإنى خفت الموالى من ورائى وكانت امرأتى عاقرا فهب لى من لدنك وليا، يرثنى ويرث من آل يعقوب واجعله رب رضيا» فزكريا يكرر لفظه (رب) فى دعائه الصادق الحزين الممتلئ أسى وحسرة حتى لتتفطر له القلوب المتحجرة، ونحن على يقين بأننا لن نجد هذا التأثير القوى الذى حققه لنا التكرار لو عرى الدعاء منه واقتصر على ذكر اللفظة مرة واحدة.

ومثل ذلك أيضا قول الخنساء:

وإن صخرا لوالينا وسيدنا	وإن صخرا إذا نشتو لنحار
وإن صخرا لمقدام اذا ركبوا	وإن صخرا إذا جاعوا لعقار
وإن صخرا لتأتم الهداة به	كأنه علم فى رأسه نار

فتكرار اسم صخر ثلاث مرات مقرونا فى كل مرة بأوصاف مغايرة يؤكد لنا أن هذه الصفات فى كل بيت من الأبيات الشعرية إنما هى لصخر نفسه دون غيره وأنه ماثل فى الذهن ملتصق به، خشية أن يجرى الظن إلى شخص آخر دونه، وفى وضع الاسم الظاهر موضع الضمير فى قوله وإن صخرا لمقدام، وقوله وإن صخرا تأتم الهداة به بدلا من قوله وإنه لمقدام أو إنه لتأتم الهداة به ما يؤكد حضور صخر فى ذهن الخنساء فى كل همسة وكل لمسة، وفى كل صرخة وفى كل دمعة.

وانظر أيضا قول الحكم الأصم:

ياللؤم أكرم من وبْر ووالده	واللؤم أكرم من وبر وما ولدا
واللؤم داءٌ لوبر يُقتلون به	لا يُقتلون بداء غيره أبدا
قوم إذا جرَّ جانى قومهم أمنوا	من لؤم أحسابهم أن يُقتلوا قَوَدًا [1]

---

(١) المؤتلف والمختلف ٥٢ الآمدى.

فكرر الشاعر لفظة اللؤم أربع مرات واسم وبر ثلاث مرات ليبرز شدة لؤم هذه القبيلة، والتصاق هذا الوصف بهم خلفا عن سلف فى إقذاع مر، وعنف شديد ويكاد المرء يجزم بأنه لولا ما فى هذه الأبيات من تكرار ما بلغ الإقذاع والعنف والهجاء كل هذا المبلغ ولما نال الشاعر ما ناله من هذه القبيلة.

ويذكر الفراء الالتفات فيقول فى قوله تعالى: «قد كان لكم آية فى فئتين التقتا فئة تقاتل فى سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأى العين» كما قال: «حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم» أى أنه يجوز الالتفات من الخطاب إلى الغيبة فقال أولا كنتم ثم قال بهم فعبر بالخطاب ثم بالغيبة علي طريق الالتفات، وفى الآية الأولى، قال أولا قد كان على سبيل الخطاب ثم قال يرونهم على سبيل الغيبة (١). ويقول أيضا فى «وسقاهم ربهم شرابا طهورا إن هذا كان لكم جزاء» معناه كان لهم جزاء فرجع من الغيبة إلى الخطاب» (٢). وهذا المعنى للالتفات كان شائعا فى ذلك العصر عند أبى عبيدة (ت ٢١٠ هـ) والأصمعى (ت ٢١٣ هـ) (٣) وهما معاصران للفراء ومما لاشك فيه أن الالتفات بما فيه من نقل الكلام من أسلوب إلى أسلوب، أو من ضمير المتكلم إلى المخاطب، أو الغائب، أو العكس، يجعل الكلام أكثر تطرية للسامع وتجديداً لنشاطه وإزاحة للملل والسآمة عنه، وهو فى حقيقته انتقال معنوى وليس لفظيا، لما يتركه من أثر فى النفس وليس مجرد تغيير فى الأسلوب.

أما الفصل والوصل فقد سبق أن تحدثنا عنه بإضافة فى كتاب سيبويه، وبالنسبة للفراء يمكن القول بعد البحث الدقيق إننا استطعنا أن نعثر فى معانى القرآن على شواهد وتعقيبات تؤكد أن الفراء قد تناول الفصل والوصل ونص على ذلك فى أكثر من موضع بل إن بعض الآيات القرآنية التى لاحظ أنها تأتى مرة على سبيل الاتصال، وأخرى على سبيل الانفصال نلحظ أنها قد دارت على ألسنة البلاغيين وفى كتبهم مثل قوله تعالى فى سورة إبراهيم «وإذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم إذ انجاكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب ويذبحون ابناءكم» وفى سورة البقرة «وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب

---

(١) معانى القرآن ١ / ١٩٥.

(٢) الاضداد ١٣٤.

(٣) مجاز القرآن ١ / ١١، والمتناعتين ٣٩٦.

يذبحون أبناءكم، فكلمة يذبحون جاءت مرة بالواو ومتصلة بما قبلها، وأخرى بدون الواو ومنفصلة عما قبلها. ويفسر لنا الفراء الفرق بين الأسلوبين، وأسلوب الفصل وأسلوب الوصل فى حديث صريح واضح لا لبس فيه ولا خفاء حين يقول « فمعنى الواو أنه يمسهم العذاب غير التذبيح كأنه قال: يعذبونكم بغير الذبح وبالذبح. ومعنى طرح الواو كأنه تفسير لصفات العذاب. وإذا كان الخبر من العذاب أو الثواب مجملا فى كلمة ثم فسرته فاجعله بغير الواو، وإذا كان أوله غير آخره فبالواو. ويقول فى قوله تعالى: «ومن يفعل ذلك يلق أثاما فالأثام فيه نية العذاب قليلة وكثيرة، ثم فسره بغير الواو فقال «يضاعف له العذاب يوم القيامة» ولو كان غير مجمل لم يكن ما ليس به تفسيراً له. ألا ترى أنك تقول عندى دابتان: بغل وبرذون، ولا يجوز عندي دابتان وبغل وبرذون وإننا نريد تفسير الدابتين بالبغل والبرذون ففي هذا كفاية عما نترك من ذلك فقس عليه» [1]. ومعنى هذا كمال يقول الفراء نفسه أن الواو تطرح إذا كانت الجملة الثانية بيانا للأولى، أو ما نسميه كما الاتصال فالذبح توضيح للعذاب وتفسير له ولا يقع حرف العطف بين التفسير والمفسر. أما إذا كان المراد بالكلام الثاني غير الأول فيثبت الوصل، وتذكر الواو باعتبار أن الذبح شيء غير سوم العذاب، ومن هذا التفسير البارع لحديث الفراء عن الفصل والوصل استقى المتأخرون حديثهم وأداروا هذه الآية كشاهد في هذا الباب ولا يكاد يخلو منها كتاب من كتب المتأخرين. وربما يقال إنه فى تفسيره للآية على هذين الوجهين لم ينص صراحة على ذكر الفصل والوصل، وإنما كانت ملاحظة عابرة لم يطبق عليها الفراء هذا المصطلح البلاغي، ولكنا نقول إن هذا ليس هو الموضع الذي تناوله الفراء الفصل أو الوصل، بل فى موضع آخر من كتابه نص على هذا المصطلح. ففى قوله تعالى «قالوا أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين» يقول عندما لاحظ اسقاط الواو من «قال أعوذ بالله» وهذا فى القرآن كثير بغير الفاء، وذلك لأنه جواب يستغنى أوله عن آخره بالوقفة عليه، فيقال: ماذا قال لك؟ فيقول القائل: قال كذا وكذا فكان حسن السكوت يجوز به طرح الفاء، وأنت تراه فى رءوس الآيات - لأنها فصول: يعنى فواصل - حسنا، ومن ذلك (قال فما خطبكم أيها المرسلون. قالوا إنا أرسلنا) وقوله حكاية عن فرعون

---

(1) معاني القرآن ٢ / ٦٨ ، ٦٩.

«قال لمن حوله الا تستمعون. قال ربكم ورب آبائكم الأولين» وغير ذلك فيما لا أحصيه [1] فالفراء فى هذه الآيات ينص على التسمية بأن رءوس الآيات إذا جاءت منفصلة عما قبلها فهى فواصل، كما إذا كانت واقعة فى جواب لسؤال مقدر تنفصل الآية عما قبلها كما يفصل الجواب عن السؤال وهذا ما يسميه المتأخرون بشبه كمال الاتصال. وفى آخر تفسيره لهذه الآية يضع قاعدة للفصل نلاحظها إذا اردنا أن نلجأ إلى هذا الأسلوب عندما يقول «فاعرف بما جرى تفسير ما بقى، فإنه لا يأتى إلا على الذى انبأتك به من الفصول، أو الكلام المكتفى يأتى له بجواب. وأنشدنى بعض العرب.

لما رأيت نبطاً أنصارًا شمرت عن ركبتىَ الإزارا

كنت لها من النصارى جارا [2]

كان ذلك جواب لمن يسأله عن سبب فعله.

فالفراء - إذن - قد تناول الفصل والوصل الذى أغفله أبو عبيدة تماما، وكان فى حديثه أكثر وضوحا وأقرب إلى الروح العلمية منه إلى سيبويه وفى ذلك ما يخالف رأى استاذنا الدكتور كامل الخولى حين يقول. ونحن إذا بحثنا فيما وصل إلينا من التأليف العربى عن أول حديث عن الفصل والوصل لجهدنا، ولا نجده فيما وصل إلينا من مؤلفات القرن الثانى التى تعرضت لبعض المباحث البلاغية كمجاز القرآن لأبى عبيدة ومعانى القرآن للفراء .. وأول حديث عن الفصل والوصل نجده عند الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) إذ يقول فى البيان والتبيين وقيل للفارسى ما البلاغة؟ قال معرفة الفصل الوصل» [3].

ويتحدث الفراء فى مواضع جمة من كتابه عن المجاز العقلى بنفس طويل يمتد من القرآن إلى الشعر إلى لغة العرب حتى نعتبر حديثه عنه متكاملا وإن كان قد استعان فيه بآراء سيبويه وأستاذه أبى جعفر الرؤاسى (ت ١٧٥ هـ) صاحب معانى القرآن - وهو كتاب مفقود - كما سنتبين بعد قليل. ففى قوله تعالى حكاية

---

(١) معانى القرآن ١ / ٤٤.

(٢) معانى القرآن ١ / ١٣ ، ٤١.

(٣) صور من تطور البيان ٤١ . د . كامل الخولى.

عن نوح عليه السلام «لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم» كأنك قلت لا معصوم اليوم من أمر الله، وقوله «من ماء دافق» معناه مدفوق وقوله «فى عيشة راضية» معناها مرضية، وقول الشاعر:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسى

معناه المكسو: نستدل على ذلك أنك تقول: رضيت هذه المعيشة ولا تقول رضيت، ودفق الماء ولا تقول دفق، وتقول كسى العريان ولاتقول كسا [١]. ونفس هذا القول يتردد حين يذكر قوله تعالى «فى يوم عاصف» [٢]إن المصوف وإن كان للريح فإن اليوم يوصف به، لأن الريح فيه تكون، فجاز أن تقول يوم عاصف كما تقول يوم بارد ويوم حار» [٣] وهكذا كل ما أخرجته العرب بلفظ فاعل وهو بمعنى المفعول، وأهل الحجاز أكثر من يستعمل ذلك إذا كان فى مذهب النعت كقولهم سر كاتم وهو ناصب ونحو ذلك [٤]. ويبدو أن الفراء حين ذكر هذا الوجه إنما كان ينقل ما يعرفه العرب عن لغة أهل الحجاز فى التعبير باسم الفاعل عن اسم المفعول كما يخبرنا الطبرى وهذا شىء لم يكن مجهولا قطعا عند النحاة أو المفسرين، فأخذ الفراء عنهم ما أخذ دون أن ينسب الأقوال إلى أصحابها. ويدلنا على ذلك أنه حين تعرض لقوله تعالى «فما ربحت تجارتهم» يفسرها بما يفيد المجاز الحكمى يقول: ربما قال القائل كيف تربح التجارة وانما يربح الرجل التاجر؟ وذلك من كلام العرب: ربح بيعك وخسر بيعك فحسن القول بذلك، لأن الربح والخسران انما يكونان فى التجارة فعلم معناه ومثله فى كلام العرب. هذا ليل نائم ومثله من كتاب الله «فإذا عزم الأمر» وإنما العزيمة للرجال .. فلو قال قائل قد ربحت دراهمك ودنانيرك، وخسر بزك ورقيقك كان جائزا لدلالة بعضه على بعض» [٥] وهذا التفسير الواضح الذى بينه الفراء للمجاز الحكمى، ودار فى كتب البلاغة بعد ذلك ينسبه الطبرى لأبى جعفر الرؤاسى أستاذ الفراء حين تناول هذه الآية بما يجعلنا نرجع أن الفراء قد تأثر بهذا التفسير نظراً للتقارب الشديد بين النص الذى ذكره الطبرى نقلا عن

---

(١) معانى القرآن ٢ / ١٥، ١٦ وخزانة الأدب ٢ / ٢٩٤.

(٢) سورة إبراهيم ١٨.

(٣) معانى القرآن ٢ / ٧٣.

(٤) تفسير الطبرى ٣٠ / ٩١، ٩٢.

(٥) معانى القرآن ١ / ١٤، ١٥.

الرؤاسي، والنص الذي ذكره الفراء في معاني القرآن، وإن كان لم يشر إلى أبي جعفر أية إشارة [1] وكذلك في قوله تعالى «بل مكر الليل والنهار» يقول الفراء المكر ليس لليل والنهار، وإنما المعنى بل مكركم بالليل والنهار. وقد يجوز أن تضيف الفعل إلى الليل والنهار، ويكونا كالفاعلين، لأن العرب تقول نهارك صائم، وليلك قائم، ثم تضيف الفعل إلى الليل والنهار، وهو في المعنى للآدميين كما تقول نام ليلك، وعزم الأمر، إنما عزمه القوم. فهذا مما يعرف معناه فتتسع به العرب [2]. وقول الفراء هذا هو فحوى قول سيبويه حيث قال إن الليل والنهار لا يمكران ولكن المكر فيهما [3] وإن كان الفراء أطول نفسا وأكثر تفصيلا من سيبويه.

ويتناول الفراء القصر في أداتين من أدواته ونعني بهما النفي والاستثناء، وإنما فهما عنده لا يأتيان في أول الكلام ابتداء، وإنما يكونان ردا على كلام سابق. كما أنه يخطئ من يظن أن (إنما) لا تأتي إلا لإفادة التحقير. فهي في بعض المواضع وفي القرآن قد أتت للتعظيم، ويؤيد الفراء في هذا القول ابن فارس. ويشرح لنا الفراء كيف يتأتى القصر، وكيف يتفاوت المعنى، ويختلف المقصور والمقصور عليه بحسب وضعه في الكلام فإذا قلت (إنما قمت) فقد نفيت عن نفسك كل فعل إلا القيام، وإذا قلت (إنما قام أنا) فإنك نفيت القيام عن كل أحد وأثبته لنفسك.

قال الفراء يقولون (ما أنت إلا أخي) فيدخل في هذا الكلام الأفراد. كأنه ادعى أنه أخ ومولى وغير الأخوة. فنفى بذلك ما سواها. قال وكذلك إذا قال (إنما أنت أخي). قال الفراء. لا يكونان أبدا إلا ردا على آخر كأنه ادعى أنه أخ ومولى وأشياء أخر. فنفاه، وأقر له بالأخوة، أو زعم زاعم أنه كانت منك أشياء سوى القيام. فنفيتها كلها ماخلا القيام. وقال قوم (إنما) معناه التحقير تقول (إنما أنا بشر) محقرا لنفسك وهذا ليس بشيء قال الله جل ثناؤه «إنما الله إله واحد» فأين التحقير ها هنا؟ ويعقب ابن فارس على ما قاله الفراء بقوله. والذي قال الفراء صحيح وحجته قوله صلى الله تعالى عليه وسلم (إنما الولاء لمن أعتق) [4].

(1) انظر تفسير الطبري ٩ / ٢٠٨.

(2) معاني القرآن ٢ / ٣٦٣.

(3) الكتاب ١ / ٨٩.

(4) انظر الصاحبي ١٠٥، ١٠٦ ابن فارس.

أما القلب فقد أجازه الفراء فى القرآن وفى الشعر، وإن كان كلامه يبدو مضطربا بين صحته على القياس، وبين قبوله على الضرورة. ففى القرآن يبدو القلب عنده من الأساليب التى استنتها العرب وجاء بها القرآن ففى قوله تعالى «فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه» أى به للحق مما اختلفوا فيه، فيجيز أن تكون اللام فى الاختلاف، ومن فى الحق على سبيل التبادل. وقال الشاعر النابغة الجعدى:

كانت فريضة ما تقول كما　　　كان الزناء فريضة الرجم

وإنما الرجم فريضة الزناء وقال:

إن سراجا لكريم مفخرة　　　تحلى به العين إذا ما تجهره

والعين لا تحلى، وإنما يحلى بها سراج، لأنك تقول: حليت بعينى، ولا تقول حليت عينى بك إلا فى الشعر [١]. فالفراء يجيز القلب فى القرآن كما فى الآية السابقة حيث وضعت اللام موضع من، ووضعت من موضع اللام، وكان الآية قبل القلب .. مما اختلفوا فيه للحق بإذنه وهو يستشهد بصحة هذا القلب بوروده فى شعر العرب، ولكنه يحذر من التوهم بأن القلب يأتى فى كل موضوع .. عندما يعلق على قول الشاعر تحلي به العين بأنه لا يصح القلب إلا فى الشعر، لأن فى ضرورة الشعر خروجا على ما يتبع من القواعد فى النثر، وما يجوز وقوعه فى الشعر لا يجوز وقوعه في غير الشعر، بل قد يفهم منه أن القلب انما هو نوع من التسامح يتهاون فيه الشاعر بوضع كلمة مكان أخرى فهو يقول معقبا على قول النابغة الجعدى:

كانت فريضة ما تقول كما　　　كان الزناء فريضة الرجم

والمعنى، كما كان الرجم فريضة الزناء فيتهاون الشاعر بوضع الكلمة على صحتها لا تصلح المعنى عند العرب [٢]. فالقلب - إذن - نوع من التهاون يسلكه الشاعر على سبيل الضرورة الشعرية مادام لايؤدى إلى لبس فى المعنى، وأنه لا يتبع

---

(١) معانى القرآن ١ / ١٣١.

(٢) معانى القرآن ١ / ٩٩.

فى كل سبيل. وإذا كان الفراء يتحفظ فى إجازة القلب فى الشعر فإنه لا يبدى نوعاً من التحفظ تجاهه فى القرآن، بل يستشهد بصحة وجوده على الإطلاق. ويذكر فى ذلك آيات كثيرة يفسرها كلها على القلب كقوله تعالى: «آتونى أفرغ عليه قطرا» ائتونى بقطر أفرغ عليه، ومثله «فأجاءها المخاض» معناه فجاء بها المخاض، وفى قوله تعالى «ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة» إن المعنى ما إن العصبة لتنوء بمفاتحه فحول الفعل إلى المفاتح [١]. ولا ندرى لماذا أجاز الفراء القلب فى القرآن على إطلاقه، ولم يجزه فى الشعر إلا على سبيل الضرورة، وإنا لنعلم أن الأوزان الشعرية تعطى الشاعر مزيدا من الحرية فى التصرف بوضع الألفاظ فى غير مواضعها مما لا يجوز أن يتوافر فى غير الشعر، وذلك بسبب ما فرض عليه من قيود الوزن والقافية. فبدا ما قاله الفراء مضطربا وغير مفهوم وكان الأجدر به، أن يجيز القلب كلية سواء فى الشعر أو النثر، وسواء فى القرآن وغير القرآن، مادام قد وجده بغزارة فى القرآن والشعر، وإما أن يرفضه كلية ويبطل شواهده بتأويلها. على أن يعطينا دليلا مقنعاً بأن ماورد من القلب فى الشعر والقرآن ليس من القلب فى شىء، وهيهات أن يركب هذا المركب الصعب ويسلك ذلك المزلق الخطير. ورغم رأى الفراء فى القلب، فإنه يبدو أكثر تحرراً من خلفه ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) الذى رفض القلب تماما، وبصورة نهائية سواء فى القرآن أو فى غيره، لأنه يجرى على الغلط، ويجب أن ينزه كلام الله تعالى عنه، وقد ساق ابن قتيبة أمثلة الفراء السابقة فى القرآن والشعر وردها، لأن القلب «ما لا يجوز لأحد أن يحكم به على كتاب الله عز وجل لو لم يجد له مذهبا، لأن الشعراء يقلبون اللفظ، ويزيلون الكلام على الغلط، أو على طريق الضرورة للقافية، أو لاستقامة وزن البيت» [٢]. فابن قتيبة كان قاطعا فى رفضه للقلب دون أن يعتريه التردد الذى ألفناه عند الفراء، غير أننا نتساءل وما مصير الآيات القرآنية التى ساقها الفراء كدليل على القلب وصحته، وساقها العلماء من بعد الفراء وهى لا تحصى عداً؟ فهل يلجأ إلى تأويلها كما يلجأ ابن قتيبة إلى تأويل بعضها حين لم يجد مبرراً لتأويل جميعها. على أن التأويل يتسم دائماً بالتكلف وحمل الكلام على غير وجهه، مما تجزع له النفس أحيانا. بيد

---

(١) معانى القرآن ٢ / ٣١٠.

(٢) تأويل مشكل القرآن ١٥٤ ابن قتيبة.

أن ابن فارس (ت ٣٩٥ هـ) كان على عكس ابن قتيبه حين أجاز القلب في القرآن وفي الشعر على حد سواء واعتبره من سنن العرب [١]. فكان بذلك أقرب إلى قول الفراء منه إلى ابن قتيبة، وإذا كان ابن فارس قد مال برايه إلى الفراء، فإن ابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦ هـ) قد انتصر لرأي ابن قتيبة، واعتبر القلب مفسداً للمعنى وصارفا له عن وجهه، وما ورد منه في القرآن فهو مؤول [٢] وقد ذكرنا الرد على هذا الوجه في سالف القول عندما سقنا رأي ابن قتيبة فلا حاجة إلى تكراره.

ثم لا يفتأ الفراء يتحدث عن التعبير بالمضارع عن الماضي والعكس. والمعروف عند البلاغيين أنهم يفسرون العدول عن التعبير بالماضي إلى المضارع بأن المراد استحضار الصورة وتمثلها حتى نراها رأى العين، فيكون ذلك أقوى أثرا لشدة التصاق الصورة وتعلقها بالنفس ويقولون أيضا إن سر العدول عن المضارع إلى الماضي أنهم يريدون تأكيد وقوع الفعل ولا سبيل إلى الشك فيه. والفراء حين يعرض لبعض الآيات التي ورد فيها العدول عن الماضي إلى المضارع نرى طبعه النحوي يغلب عليه فيقدر أحياناً فعلا مناسباً لسياق الكلام قبل الفعل المضارع ولا يرى فيه علة بلاغية كما قال في تفسير قوله تعالى: «فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط» ولم يقل جادلنا، ومثله في الكلام لا يأتي إلا بفعل ماض كقولك فلما أتاني أتيته، وقد يجوز فلما أتاني أثب عليه، فإنه قال أقبلت أثب عليه» [٣]. فالفراء في هذه الآية لم ير السر البلاغي للعدول عن التعبير بالماضي، وإبراز الفعل في صورة المضارع الحاضر المستمر المفيد في استحضار الصورة وتمثلها، وإنما يقدر فعلا ماضيا على غرار الفعل السابق حتى يستقيم الكلام وتتماثل الأفعل، ولكن هذا التقدير الذي لجأ إليه الفراء لم يكن ديدنه في كل الآيات التي تجري على هذا النمط، ولذلك قلنا إن طبعه النحوي يغلب عليه أحياناً وليس دائما، إذ هو في النادر يرى بجوار تعليلاته النحوية تعليلا بلاغيا كما في قوله تعالى «إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله» يقول «رد يفعلون على فعلوا، لأنّ معناهما كالواحد في الذي وغير الذي، ولو قيل إن الذين كفروا وصدوا لم يكن

(١) الصاحبي ١٧٢، ١٧٣.

(٢) سر الفصاحة ١٢٨ وما بعدها.

(٣) معاني القرآن ٢ / ٢٢.

فيها ما يسأل عنه» ويعد هذا التعليل النحوى فى بيان أن الفعل الماضى والمضارع بعد الذى على حد سواء يتنبه إلى سر بلاغى هام قصد إليه القرآن قصدا ليبين مدى صدهم عن سبيل الله فيقول: «وإن شئت قلت الصد منهم كالدائم فاختير لهم يفعلون كأنك قلت إن الذين كفروا ومن شأنهم الصد، ومثله «الذى آمنوا وتطمئن قلوبهم»، ومثله «ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير» [١].

أما فى العدول عن المضارع إلى الماضى فيكتفى بأن ينبه على وقوعه دون أن يزيد على ذلك كما فى قراءة عبد الله لقوله تعالى «الذى بلغوا رسالات الله ويخشونه» وهى فى القرآن الذى يبلغون فيقول ولا بأس بأن ترد فعل على يفعل [٢] أى تعبير عن المضارع بالماضى.

وكذلك ينبه الفراء على السر البلاغى حين تجئ (إن) بمعنى (لو) أو العكس فالمعروف عند البلاغيين أن (إن) تدخل على الجملة الفعلية التى تدل على الاستقبال ولا تخرج عن ذلك إلا لنكتة بلاغية كإبراز غير الحاصل فى معرض الحاصل أو التفاؤل بوقوعه أو غير ذلك مما هو مشهور، وعلى العكس من ذلك (لو) تدخل على الجمل الفعلية التى تدل على المعنى الماضى، ولا تخرج عن ذلك إلا لنكتة بلاغية كقصد استمرار الفعل، أو استحضار صورته البلاغية [٣]. والفراء يذهب هذا المذهب فى قوله تعالى « ولئن أتيت الذين أوتو الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك» يقول أجيبت لئن بما يجاب به لو، ولو فى المعنى ماضية، ولئن مستقبلة، ولكن الفعل ظهر فيهما بفعل (الماضى) فأجيبت بجواب قولك، لئن قمت لأقومن، ولئن أحسنت لتكرمن، ولئن أسأت لا يحسن إليك. وتجيب لو بالماضى فتقول: لو قمت لقمت، ولا تقول لو قمت لأقومن، فهذا الذى عليه يعمل .. ولكن فى قوله «ولئن أرسلنا ريحا فرأوه مصفراً لظلوا» أجاب (لئن) بجواب (لو) وأجاب (لو) بجواب (لئن) فقال «ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون» ففى الآية الأولى عبر فى جواب إن بالماضى، وكان حقه المضارع. وفى الثانية عبر فى جواب لو بالمضارعة وكان حقه الماضى فعامل كلا منهما بما كان ينبغى أن

---

(١) معانى القرآن ٢ / ٢٢١ ، ٢٢٥ .

(٢) معانى القرآن ٢ / ٢٢١ .

(٣) عقود الجمان ١٢٨ وما بعدها. السيوطى.

يعامل به الآخر نظراً للعلة البلاغية التى ذكرناها فى صدر الكلام. حقيقة أنه لم يذكر هذه العلة البلاغية صراحة ولكنه نبه إليها حين استشهد بهذا العدول فى صيغة التعبير.

وقد تناول الفراء موضوعات تدخل فى علم البيان كالتشبيه والتمثيل والاستعارة والمجاز المرسل والكناية وغير ذلك.

وفيما سبق من القول ذكرنا أن الخليل هو أول من أشار إلى التشبيه. وقلنا أيضا إن سيبويه قد عرف التشبيه فى صورته الساذجة البسيطة. كما عرف أن الطرفين لا يتشابهان فى كل شىء، أى إن التشبيه ليس من كل وجه، وإنما فى بعض الوجوه دون بعضها الآخر. ومن ثم فإننا نعجب عندما نطالع لأحد الباحثين أن الفراء أول من تفهم التشبيه بمعناه البلاغى وأنه كان أسبق من الجاحظ ومن أجل ذلك فهو يدعو الباحثين فى نشأة البلاغة أن يعيدوا النظر فيها من جديد [1]. وليس مصدر العجب عندنا أن نعلم أن الخليل وسيبويه قد سبقا الفراء إلى التشبيه، فربما كان تصور الاثنين للتشبيه كان فى معرض الحديث عن القواعد النحوية، ولم يركزا عليه بوضوح، وإنما مصدر العجب أن الفراء حين تناول التشبيه لم يكن إدراكه له أكثر اتساعاً من إدراك أبى عبيدة بحال من الأحوال، بل نستطيع أن نقول إن أبا عبيدة كان حديثه عن التشبيه أوضح بكثير من الفراء. حقا إن أبا عبيدة فى مجاز القرآن كان يكتفى أحيانا بالقول «هذا مجاز المثل والتشبيه» [2] ولكنه فى النقائض بين جرير والفرزدق، يذكر طرفى التشبيه ووجه الشبه. فمثلا فى قول الشاعر:

فألقى عصا طلح ونعلا كأنها ... جناح سمانى صدرها قد تخذما

يقول شبه نعله بجناح سمانى فى دقتها وصغرها، يقول إنه غير تام الخلق [3].

وفى قول الفرزدق:

وأنت كليبي لكلب وكلبة ... لها عند أطناب البيوت هرير

يقول يخاطب جريراً ويشبهه فى قلة خيره بالكلب [4] ويقول أيضا فى قول الشاعر:

---

(١) أبو زكريا الفراء ٢٢٧، ٢١٢ أحمد مكى الأنصارى.

(٢) مجاز القرآن ١ / ٢٥٩، ٢٧٥.

(٣) النقائض ١ /٤٢ لأبى عبيدة.

(٤) النقائض ١ / ٣٢.

يطون بأعناق الظباء وأشربت مما جرهن الفر بالأعين النجل

وإنما يعنى الظباء إذا تناولت بأفواهها الغصن إذا طال فمدت أعناقها إليه. شبه أعناق النساء بأعناق الظباء فى تلك الحال [1]. فواضح من هذه الأمثلة وتعقيب أبى عبيدة عليها أن التشبيه كان عنده واضحا بما فيه من الطرفين ووجه الشبه، بل إن أبا عبيده أيضا كان يعرف التشبيه المقيد بوصف لابد من مراعاته حتى يصح التشبيه عندما يذكر فى قول الشاعر:

يمشوه فى حلق الحديد كما مشت جرب الجمال بها الكحيل المشعل

فشبه الرجال لعظمهم ولون الحديد عليهم بالجمال المهنوءة بالقطران» [2]. وأمثلة أخرى كثيرة نستطيع أن نسوقها لتؤكد وجهة النظر التى نهدف إلى تحقيقها وهى أن أبا عبيدة كان يعرف طرفى التشبيه والوجه، تمام المعرفة، ولم يقتصر على القول بأن «مجازه مجاز التشبيه والتمثيل» غير أننا نكتفى بهذا القول من الاستشهاد. فاذا تقدمنا مع الزمن لنرى نظرة الفراء إلى التشبيه نجده قد فهمه كما فهمه من قبل أبو عبيدة، بل ربما كان مقصرا عن أبى عبيدة وسيبويه، حيث لما ألواناً من التشبيه لم يعرفها الفراء، وأبو عبيدة أشار إلى التشبيه المقيد، والفراء خلا كلامه من هذا، واكتفى فى بعض المواضع بذكر الطرفين فقط كما فى قوله تعالى (موج كالظلل) حيث قال فشبهه بالظلل واكتفى بذلك [3] أو فى قوله «فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى» كما أخرجنا الثمار من الأرض الميتة [4]. بل إنه أحيانا يخلط بين المشبه والمشبه به، فيذكر إحداهما فى موضع الآخر، ولم يكن ذلك على سبيل العكس، كما نعرفه من التشبيه المعكوس، كما فى قوله تعالى «أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق» يقول فشبه الظلمات بكفرهم، والبرق إذا أضاء لهم فمشوا فيه بإيمانهم [5]، وكان الأولى عكس التشبيه كما لاحظ الشيخ النجار رحمه الله: فالكفر مشبه بالظلمات

---

(١) النقائض ١ / ١٢٤.

(٢) النقائض ١ / ١٧٠.

(٣) معانى القرآن ٢ / ٢٣٠.

(٤) معانى القرآن ١ / ٢٨٢.

(٥) معانى القرآن ١ / ١٧.

والإيمان مشبه بالبرق [1] فالفراء قد أخطأ في هذا اللهم إلا إذا كان قد سها عليه. غير أن الفراء في مواضع من الكتاب يذكر طرفي التشبيه ووجه الشبه كما في قوله تعالى «طلعها كأنه رؤوس الشياطين» يقول إن فيه ثلاثة أوجه: أحدها أن تشبه طلعها في قبحه برؤوس الشياطين، لأنها موصوفة بالقبح وإن كانت لا ترى [2]، فلم يقتصر هنا على الطرفين، وإنما ذكر وجه الشبه وهو القبح. وكذلك قوله تعالى «فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان» يقول شبه تلون السماء بتلون الوردة، وشبهت الوردة في اختلاف ألوانها بالدهن واختلاف ألوانه [3] حيث شبه السماء بالوردة أو الوردة بالدهن في التلون فذكر الطرفين والوجه. وعندما وضع الدكتور زغلول سلام يده على هذا النص الذي ذكر فيه الفراء الطرفين والوجه، ظن أن الفراء قام بمحاولة جديدة وخطوة متقدمة في فهم التشبيه قد عجز أبو عبيدة عن فهمها والوصول إليها. فهو عند الدكتور لم يشر إلى التشبيه غير إشارات عابرة باعتباره مجازاً ولم يفصل فيه تفصيل الفراء عن فهم ودراية [4] أو يقال «إن الفراء قد تعرض لبيان طرفي التشبيه بشيء من التفصيل لم نر مثله لأبي عبيدة الذي اكتفى بذكر كلمة تشبيه أو تمثيل من غير زيادة أو تفصيل» [5] وقد رأينا أبا عبيدة قبل الفراء قد تناول التشبيه بذكر الطرفين والوجه، ولم يكن الفراء سباقاً في هذا المضمار، وإنما كان سالكا طريق أبي عبيدة، وليس صاحب الفضل الأول في ذلك، وربما كان الفراء أكثر تفصيلا من سابقه أبي عبيدة، ولكنه بهذا التفصيل لم يضف شيئا إلى ما قاله أبو عبيدة من ذكر الطرفين أو الوجه، فكان اختلافه عنه مجرد اختلاف في الأسلوب دون الفائدة، أو بعبارة أخرى اختلاف في الكم لا في الكيف. ولكن الفراء قد لاحظ أن التشبيه لا يشترط فيه التناسق بين الطرفين من حيث العدد أو الكمية إذا كان المقصود هو الفعل وليس أعيان الرجال. ففي قوله تعالى «مثلهم كمثل الذي استوقد نارا» يقول «فإنما ضرب المثل – والله أعلم – للفعل لا لأعيان الرجال، وإنما هو مثل للنفاق فقال مثلهم كمثل الذي استوقد نارا، ولم يقل:

---

(1) معاني القرآن نفس الصفحة.

(2) معاني القرآن ٢ / ٣٨٧.

(3) معاني القرآن سورة الرحمن ٣٧ . انظر أيضا أثر القرآن لسلام ٥٦.

(4) انظر أثر القرآن ٥٧ د. سلام.

(5) أثر القرآن د. الخولي ٣٩، صور من تطور البيان ٥٩ . د. الخولي.

الذين استوقدوا.. ولو كان التشبيه للرجال لكان مجموعا كما قال «كأنهم خشب مسندة» أراد القيم - القامات- والأجسام وقال «كأنهم أعجاز نخل خاوية» فكان مجموعاً إذا أراد تشبيه أعيان الرجال. فأجر الكلام على هذا. وإن جاءك التشبيه للواحد مجموعا فى شعر فهو أيضا يراد به الفعل فأجزه، كقولك ما فعلك إلا كفعل الحمير. وما أفعالكم إلا كفعل الذئب فابن على هذا. ثم تلقى الفعل فتقول ما فعلك إلا كالحمير وكالذئب»[1]. فالطرفان لابد فيهما من التناسق والمماثلة إذا كان مناط التشبيه والقصد منه الأعيان والأعداد. ولا يشترط فيه هذا التناسق من حيث الإفراد والجمع إذا لم يكن المقصود العدد من حيث هو عدد. وإنما المقصود هو المعنى والمغزى. ولعل الفراء قد انفرد بالتنبيه على هذه النقطة فى مجال التشبيه فهى لم تتردد فى كتب البلاغة رغم أن البلاغيين قد أحاطوا بالتشبيه من كافة أقطاره ولمسوا دقائقه صغيرها وكبيرها دون أن نلحظ ذكرا لهذه المسألة.

أما حديث الفراء عن المجاز بالحذف فليس ذا قيمة فنية لها أثرها فى تاريخ البلاغة بل يمكن القول بأن حديث سيبويه فى هذا النوع من المجاز كان أكثر وضوحا وعمقاً وصلة بالبلاغة من الفراء. فسيبويه كان يرى المجاز بالحذف يأتى فى اتساع الكلام وإرادة الاختصار، والتخفيف كقوله تعالى «واسأل القرية» أى واسأل أهل القرية وبنو فلان يطؤهم الطريق أى أهل الطريق وإنما أراد الاختصار أو التخفيف. أما الفراء فلم ير فيه اتساعاً أو اختصاراً وإنما رأى فيه نوعاً من التقدير لم يبين لنا سببه، غير أن المعنى لا يستقيم بدون هذا التقدير. كما يقول فى قوله تعالى «إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا» معناها إلا ما حملت ظهورهما أو شحوم الحوايا فتحذف الشحوم وتكتفى بالحوايا كما فى قوله «واسأل القرية» يريد واسأل أهل القرية[2] فهذا مجاز بالحذف. وكذلك قوله «ثقلت فى السموات والأرض» ثقل على أهل الأرض والسماء أن يعلموه»[3] وهكذا يرى الفراء فى جميع الأمثلة نوعاً من الحذف دون أن يذكر لنا سر الحذف حيث نقول إنه قد اقترب من سيبويه فى نظرته لهذا المجاز حين ذكر أن هذا الحذف لإرادة الاختصار، أو

(١) معانى القرآن ١ / ١٥.

(٢) معانى القرآن ١ / ٣٦٣.

(٣) معانى القرآن ١ / ٣٩٩.

التخفيف أو أنه نوع من الاتساع يجئ فى الكلام. ومن ثم يمكن أن نقرر أن الفراء لم يسهم بنصيب فى إبراز المجاز بالحذف أو بيان سره البلاغى.

وإذا كان الفراء باهت الشخصية فى كثير من مسائل البلاغة التى سبق أن تحدثنا عنها لما لاحظناه آنفاً فى نقله عن السابقين دون أن يضيف إلى ما قالوه شيئا يعتد به فى تاريخ البلاغة. أو يكون له أثر فى تطورها، فإن حديث الفراء عن الاستعارة يعتبر طفرة كبيرة، وقفزة رائعة للوصول بها إلى غايتها التى نعرفها اليوم، ولا ندعى أن الفراء قد خلق الاستعارة من العدم باعتبار أن سيبويه لم يشر إليها - إذا استثنينا الاستعارة بالحروف، والتلميح بالاستعارة المكنية - وإنما نعتبر الفراء صاحب الفضل الأول فى إبراز هذا الأسلوب، وتحديد معالمه، لأن السابقين لم يعرفوا عن الاستعارة فى الفعل أو الاستعارة فى الاسم إلا ما يكون بمثابة شرح الكلمة، ووضع تفسير لها كما فعل أبو عبيدة فى مجازه حين يفسر قوله تعالى «وأرسلنا السماء عليهم مدرارا» يقول مجاز أرسلنا أنزلنا وأمطرنا [١] وقوله «وقطعناهم فى الأرض أمما» أي فرقناهم فرقا، وقوله «يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا» «أي من منامنا» [٢]. وغير ذلك مما لا يدخل فى نطاق الاستعارة بالمعنى الاصطلاحى المفهوم. فهو لم يذكر ما تقوم عليه الاستعارة مثلاً من التشبيه، وما فيها من قرينة تصرف الكلام عن ظاهره. وإنما يذكر فقط تفسيراً للآية، وشرحاً لمعناها. ولا نستطيع أن نعد ذلك من الاستعارة - وإن أدت معناها - إلا على ضرب من التكلف السقيم الذى تأباه طبيعة البحث العلمى. حتى فى بعض المواضع التى تناولها أبو عبيدة فيما يختص بالاستعارة، وبرز فيها إذا قارناها بما قاله الفراء نلحظ البون الشاسع بينهما مما يجعل الفراء، - عندى - أول من فهم أسلوب الاستعارة وما فيه من تشبيه، وما يرتبط به من قرينة وغير ذلك. حقيقة أن أبا عبيدة قد عبر لفظ الاستعارة ونص عليه فى أربعة مواضع من كتابه النقائض، وكلها لا تفيد أكثر من نقل اللفظ من شىء إلى شىء آخر كأن ينقل اللفظ الخاص بالحيوان إلى الإنسان فيوصف به. ولعل أوضح هذه المواضع الأربعة التى نص فيها أبو عبيدة على لفظ الاستعارة تعقيبه على قول جرير:

---

(١) مجاز القرآن ١ / ١٨٦.

(٢) مجاز القرآن ١ / ٢٣١ ، ٢ / ١٦٢.

واللؤم قد خطم البعيث وارزمت أم الفرزدق عند شر حوار

بقوله ارزمت بمنى حنت وهو حنين الناقة فاستعارة من الناقة فصيره لأم الفرزدق، وقد يفعل العرب ذلك كثيراً،[1] وهو تعقيب لا ينبئ عن شيء من الاستعارة غير لفظها الذي عبر به عن نقل اللفظ من الناقة إلى أم الفرزدق. وليس أدل على أن أبا عبيدة لم يدرك الاستعارة كما أدركها الفراء أن ننظر في تفسيرهما لقوله تعالى «ولما سكت عن موسى الغضب» يقول أبو عبيدة «أي سكن، لأن كل كاف عن شيء فقد سكت عنه أي كف عنه وسكن، ومنه سكن فلم ينطق»[2]. أما الفراء فإنه يضيف إلى أبي عبيدة أساس هذا التشبيه وهو ذكر القرينة الصارفة عن معنى السكوت إلى معنى السكون يقول: «والغضب لا يسكت وإنما يسكت صاحبه، وإنما معناه سكن»[3] والفراء حين يذكر هذا لم يذكره منفصلا عن غيره، وإنما يذكره من خلال فكرة يحاول إقناعنا بها فيسوق لنا أمثلة وفيرة حتى نطمئن إلى ما يقول من أن العرب تلجأ إلى منح صفات الإنسان إلى غير الإنسان سواء كان حيوانا أم جمادا أم معنى من المعانى «فالفراء يقول في قوله «يريد أن ينقض» يقال كيف يريد الجدار أن ينقض؟ وذلك من كلام العرب أن يقولوا: الجدار يريد أن يسقط، وقال الشاعر:

شكا إلى جملي طول السُّرى صبرا جميلا فكلانا مبتلى

والجمل لم يشك، إنما تكلم له على أنه لو نطق لقال ذلك. وكذلك قول عنترة:

فازور من وقع القنا بلبانه وشكا إلى بعبرة وتحمحم[4]

ولا يعنينا هنا أن تكون هذه استعارة في الأسماء أو الاستعارة في الأفعال، كما لم يعن الفراء أن تكون هذه استعارة تصريحية أو استعارة مكنية. فذلك ما كان يفكر فيه الفراء وهو يوضح لنا كيف تكون أساليب القرآن حين تخرج عن أصل وضعها كما خرجت أساليب الشعر عن أصل الوضع، فأعطت الكلام صورة طريفة رائعة جعلت من هذه الجمادات أو المعاني أو الحيوانات إنساناً له إرادة أو عزماً أو شكاية. ولاشك أن الفراء قد وفق في إبراز هذه الصورة توفيقاً كبيراً لم يصل إلى

---

[1] النقائض ٢ / ٤١، وانظر مواضع الاستعارة في نفس الكتاب ١ / ٢٦٢، ٢ / ٣١ - ٣٧٩.
[2] المجاز ١ / ٢٢٩.
[3] معاني القرآن ٢ / ١٥٦. [4] معاني القرآن ٢ / ١٥٦.

أطرافه سلفه أبو عبيدة، وينبهنا الفراء فى بعض الآيات إلى وجه الشبه بين الطرفين اللذين حذف أحدهما وبقى الآخر «وكأن الاستعارة عنده لا تقوم إلا على التشبيه وحذف أحد الطرفين. وما فهمه الفراء من أمر الاستعارة لم يخرج عن مفهوم البلاغيين بعده لفترة طويلة، فهو فى قوله تعالى «وإنهما لبإمام مبين» يقول «بطريق لهم يمرون عليها فى أسفارهم فجعل الطريق إماما، لأنه يؤم ويتبع»[1] فشبه الطريق بالإمام فى أن كلا منهما يؤتم ويتبع، وحذف المشبه وهو الطريق، ولاشك أن هذا يدل على الاستعارة التصريحية بجميع أركانها وشرائطها، ومثل هذا قد فعل فى قوله تعالى «إذا ألقوا فيها سمعوا لها شهيقا وزفيرا» حين يقول كتغيظ الآدمى إذا غضب فغلى صدره وظهر فى كلامه [2] أى أنه شبه تأجج لهيب النار وإطلاق الزفرات من جوفها بالآدمى إذا غضب فغلى صدره فألقى الكلام على عواهنه دون أن يفطن لما فيه من طيش وعنف، وما يصيب به من الناس، أو كقوله تعالى «منها قائم وحصيد» فالحصيد كالزرع المحصود. ويقال حصدهم بالسيف كما يحصد الزرع، وقوله «إذ تصعدون ولا تلوون» جعل المقصود فى الجبل كالصعود فى السلم [3] فالفراء - إذن - يفهم الاستعارة بأنها قائمة على التشبيه، وعلى أن يكون أحد الطرفين محذوفا، ويبين فى كثير من المواضع علة انصراف الكلمة عن أصل وضعها بذكر القرينة المفهومة من الكلام بخلاف أبى عبيدة الذى كان يطلق لفظة «استعارة» ثم يكتفى بتفسير الكلمة وبيان معناها، دون أن يكون للتشبيه مكان فى فهمه لهذا النوع من الأساليب البلاغية. وعلى هذا فإننا نعد الفراء أول من أدرك الاستعارة بمعناها الاصطلاحى المعروف، وإن لم ينص على ذلك، ولم يطلق عليها هذا الاصطلاح.

أما حديثه عن الاستعارة التهكمية فيبدو أنه كان غريبا على القوم وقتئذ، فأبو عبيدة يتخطى الآيات التى تجد فيها مثل هذا الأسلوب كقوله تعالى «فبشرهم بعذاب أليم» أو كقوله «فأثابكم غماً بغم» حتى إن الفراء نفسه يصرح بغرابة هذا الأسلوب فيقول «وربما أنكره من لا يعرف مذاهب العربية»، وعلى الرغم من ذلك فإن الفراء حين يتناول هذا الأسلوب العجيب يقف منه موقف الحائر وإنما يجد له

---

(١) معانى القرآن ٢ / ٩١.

(٢) معانى القرآن ٢ / ٢٦٢.

(٣) معانى القرآن ٢ / ٢٧، ١ / ٢٣٩.

نظيرا من كلام العرب وأشعارهم، ففى قوله تعالى «فأثابكم غما بغم» يقول الإثابة ها هنا فى معنى عقاب، ولكنه كما قال (الفرزدق):

أخـــــاف زيادا أن يكون عطاؤه	أداهم سودا محـــدوجة سمرا

وقد يقول الرجل الذى قد اجترم إليك، لئن أتيتنى لأثيبنك ثوابك، معناه لأعاقبنك، وربما أنكره من لا يعرف مذاهب العربية وقد قال الله تبارك وتعالى: «فبشرهم بعذاب إليم». والبشارة إنما تكون فى الخير. فقد قيل: ذاك فى الشر [١]. فالإثابة هنا بمعنى العقاب، والقيود والسياط بمعنى العطاء، والبشرى بمنزلة الإنذار الذى يستعمل فى الشر. هذا التضاد بين المعانى، قصد إليه القرآن قصداً ليعطى إحساسا بالتهكم اللاذع المرير، ويقدم أبعاداً لتلك الصورة الساخرة حتى يضع من شأن المخاطبين بذلك الأسلوب العجيب. والفراء يبينه لنا فى وضوح لعل أحدا من السابقين لم ينفذ إلى أعماقه، ويتغلغل بين طياته فيكشفه لنا كما صنع الفراء فى الكشف عنه. ومن ثم نقول مطمئنين: إن الفراء هو صاحب الفضل الأكبر فى بيان الاستعارة وتحديد معالمها. والوقوف على كثير من أسرارها، بل إننا نعده مبتكرا لهذا الأسلوب البلاغى الذى يحتل معظم صفحات الحديث عن المجاز وأنواعه فى كتب البلاغة. ولاشك أيضا أن الفراء قد هدانا إلى الأسلوب الطريف الساخر فى الاستعارة التهكمية التى لم يلحظها من سبقه كسيبويه وأبى عبيدة. ولا يضير الفراء بحال من الأحوال أن يتحدث عن هذا الأسلوب فى وضوح وثقة ثم لا يضع عليه عنوانا يحمل اسم الاستعارة التصريحية او المكنية أو التهكمية إلى غير ذلك من المصطلحات التى لا تفيد إلا تقنين العلوم وتمييز بعضها عن بعض مما لا يأتى إلا فى عصور متأخرة بعد نضج الفن وجنى ثماره.

أما الكناية فقد تناثرت فى صحف كثيرة من كتابه معانى القرآن، ولو استعرضنا الأمثلة التى عبر عنها بلفظ الكناية، لوجدنا معظمها يدل على أن الكناية عنده معناها الضمير وهو إدراك لغوى، لأنهم يضمرون الشىء أو يكنون عنه إذا أرادوا خفاءه. ففى قوله تعالى «فأتوا بسورة من مثله» يقول الهاء كناية عن القرآن (فأتوا بسورة من مثل القرآن) وقوله «وهو محرم عليكم» إن شئت جعلت هو

(١) معانى القرآن ١ / ٢١٩.

كناية عن الإخراج - أى بريد إخراجهم محرم عليكم - وقوله «لا تحسبن الذى يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم» فهو كناية عن البخل [1]. فالفراء يسير على هذا النمط فى كثير من المواضع ويستشهد بأمثلة لا تكاد تحصى من القرآن الكريم وكلها تدل على أن الكناية عنده تشمل، إما الضمير المذكور فى الكلام كما مثلنا أو الضمير المستتر، كما فى قوله تعالى «فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فاخوانكم فى الدين» اى فهم إخوانكم فى الدين يرتفع مثل هذا الكلام بأن يضمر له إسما مكنيا عنه» [2] والواقع أن الفراء وإن غلب عليه فهم الكناية بمعنى الضمير بأى صورة من صوره سواء كان بارزا أم مستتراً إلا أنه لم يقتصر على ذلك. فقد لاحظ للكناية معنى آخر هو ذلك المعنى الذى تلاحظ فيه اللزوم بين الشيئين، الأمر الذى استقر أخيرا على أيدى المصنفين والموثقين فى فن الكناية ففى قوله تعالى «ولكن لا تواعدوهن سرا» يروى الفراء عن ابن عباس أنه قال: السر فى هذا الموضع النكاح وأنشد لأمرئ القيس:

ألا زعمت بسباسة اليوم أننى ... كبرت وألا يشهد السر أمثالى

قال الفراء: ويرى أنه مما كنى الله عنه، قال: أو جاء أحد منكم من الغائط ويتحدث عن الغائط فى موضع آخر بأنه «كناية عن خلوة الرجل إذا أراد الحاجة أو يقول فى قوله تعالى «وإذا مروا باللغو مروا كراما» ذكر أنهم كانوا إذا أجروا ذكر النساء كفوا عن قبيح الكلام فيهن، فذلك مرورهم به» [3] فاللزوم بين السر والوطء، والغائط وقضاء الحاجة. واللغو وفحش القول وهجر الكلام، واضح شديد الوضوح، بل إننا لو أردنا أن نطبق على هذه الأمثلة المعنى الاصطلاحى للكناية لوجدناه ينطبق عليها. فالكناية فى اصطلاح البلاغيين «اللفظ الذى يراد به لازم معناه مع جواز إرادة المعنى معه» [4] أفلا يجوز أن يراد به النكاح مع السر، وقضاء الحاجة مع الغائط وفحش القول مع اللغو. كما يجوز أن يراد النكاح فقط، وقضاء الحاجة فحسب، وفحش القول دون غيره أى المعنى اللازم دون إرادة اللزوم إن فى هذه

---

(1) معانى القرآن ١ / ٢٦٩، ٥٠، ١٠٤ على ترتيب الأيات.

(2) معانى القرآن ١ / ٤٢٥.

(3) معانى القرآن ١ / ١٥٢، ٢٠٢، ٢ / ٢٧٤ على ترتيب ذكر الأيات.

(4) علم البيان ص ٦٢ مطبعة السعادة - أحمد الدردير.

الأمثلة التي سقناها دليلا على أن الفراء كان يعرف الكناية بمعناها الاصطلاحي المعهود. وباستقصاء الأمثلة التي يتبين فيها المعنى الاصطلاحي للكناية عند الفراء نجدها تدور حول تغطية المعنى القبيح باللفظ العفيف الذي لا يخدش الحياء أو يجرح الشعور، وليس للكناية عنده معنى آخر غير هذا المعنى، وجرى بنا أن نلفت النظر إلى أن الفراء لم يكن يطلق لفظ الكناية على كل شيئين بينهما تلازم، ولا نراه يؤكد لنا الكناية الاصطلاحية بتكرارها فى الأمثلة التى ينطبق عليها أو على معظمها هذا الوصف، بل على العكس من ذلك، نجده لا يراعى هذا إلا فى مواضع نادرة من كتابه الضخم، بينما يكرر ذكر الكناية بأنها الضمير فى عديد من الصفحات وفى عشرات من الأمثلة مما يجعلنا نتخذ موقف الحذر فى القطع بفهمه للكناية الاصطلاحية، خاصة إذا علمنا أنه يمر على أمثلة واضحة شديدة الوضوح فى معناها الكنائى الاصطلاحي دون أن يشير إلى أنها من الكناية، ففى قوله تعالى «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم» وقوله «وقد أفضى بعضكم إلى بعض»، «وقالت اليهود يد الله مغلولة»، «وحتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود» لم يذكر أنها كنايات [1] رغم أنها شديدة الوضوح فى إفادتها المعنى الكنائى، وإرادة اللزوم بين اللفظ المذكور والمعنى المقصود. فالقول - إذن - بأن الكناية عن الفراء تدل بصفة عامة على المعنى المعروف فى البلاغة [2]، فيه كثير من الإسراف، وعلينا أن نتحفظ تجاهه، ونقف إزاءه موقف الحذر حتى لا نقع فى التعميات التى تتجافى مع الفحص العلمى الدقيق.

وإذا كنا قد اتخذنا موقف الحذر من فهم الفراء للكناية بمعناها الاصطلاحي، فإننا نقف موقف التأييد المطلق للفراء بأنه قد فهم التعريض حق الفهم، وما ذكره فى مواضع متفرقة من كتابه يشهد بذلك، ويدل عليه دلالة قاطعة لا تحتمل الشك، وإذا نظرنا إلى الفراء نجد معنى التعريض واضحا فى ذهنه كل الوضوح مما يجعلنا نعتقد أن الفراء كان رائد فى هذا المضمار دون سواه من العلماء الذين تناولوا فن التعريض وحقيقة أمره، وبيان المراد منه، فيقول فى قوله تعالى «وإنا أو إياكم لعلى هدى» والمعنى فى قوله وإنا أو إياكم، إنا لضالون أو

(1) البقرة ١٨٧ «النساء» ٢١ - المائدة ٦٤ - البقرة ١٨٧ على ترتيب المذكور.

(2) أثر القرآن لسلام ٥٥.

مهتدون، وإنكم أيضا لضالون أو مهتدون، وهو يعمل ان رسوله المهتدى وان غيره الضال: فأنت تقول فى الكلام للرجل إن أحدنا لكاذب فكذبته تكذيباً غير مكشوف. وهو فى القرآن وفى كلام العرب كثير: أن يوجه الكلام إلى أحسن مذاهبه إذا عرف، كقولك والله لقد قدم فلان، وهو كاذب، فيقول العالم: قل إن شاء الله، أو قل فيما أظن فيكذبه بأحسن من تصريح التكذيب» [١] فيتبين من قوله أن التعريض نوع من الخفاء، وتغطية الكلام، وفيه قصد إلى الغرض بأسلوب أحسن من أسلوب التصريح المباشر الذى يصل إلى الغرض مباشرة دون مراعاة لقواعد الذوق، أو الحفاظ على مشاعر الأخرين، بخلاف التعريض الذى يتسلل فى رفق إلى الهدف، وينفذ إلى الغرض دون أن يصطدم بقواعد الذوق، أو يهدر كرامة الإنسان. وهل تجد فرقا بين ما ذكره الفراء فى معنى التعريض وبين ما قاله ابن قتيبة فى المشكل، أو الثعالبى فى الكنايات حين يقول كلاهما «والعرب تستعمله فى كلامها كثيرا فتبلغ إرادتها بوجه هو ألطف وأحسن من الكشف والتصريح، ويعيبون الرجل إذا كان يكاشف فى كل شىء ويقولون لا يحسن التعريض إلا ثلبا [٢].

ومن ثم يتضح أن الفراء فى مباحث الكناية والتعريض كان سباقا على غيره من العلماء، فقد فهم التعريض كما فهمه المتأخرون، وفهم الكناية أيضاً فى بعض مواضعها وليس فى جميعها كما نفهمها نحن اليوم. وبذلك استطاع الفراء أن يترك بصماته فى تاريخ البلاغة حين تناول فن الكناية والتعريض كما ترك بصماته فى فن الاستعارة.

ثم ننتقل إلى ألوان البديع التى عرفها الفراء وأولها التوجيه. والتوجيه لون من ألوان البديع عرفه المتأخرون بأنه إيراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين بأن يكون أحد المعنيين مدحا والآخر ذماً. وهذا المعنى كان مفهوما عندالفراء حين تناول بالتفسير قول الله تبارك وتعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا» يقول «راعنا» من الإرعاء والمراعاة - مبالغة فى الرعى أى حفظ المرء غيره وتدبير أموره - وذلك أنها كلمة باليهودية شتم، فلما سمعت اليهود أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يقولون يا نبى الله راعنا - أى احفظنا - اغتنموها فقالوا: قد كنا

---

(١) معانى القرآن ٢ / ٣٦٢.

(٢) تأويل مشكل القرآن ٢٠٤، الكنايات للثعالبى ٥٦ (السعادة: ١٣٢٦ هـ).

نشبه في أنفسنا فنحن الآن قد أمكننا أن نظهر له السب، فجعلوا يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم: راعنا ويضحك بعضهم إلى بعض، ففطن لها رجل من الأنصار، فقال لهم: والله لا يتكلم بها رجل إلا ضربت عنقه. فأنزل الله «لا تقولوا راعنا» ينهى المسلمين عنها، إذ كانت سبا عن اليهود [١] فالفراء – إذاً – يفسر هذه الكلمة بمعنيين مختلفين أحدهما الذم الذى أراده اليهود، وقصدوا شتم الرسول عليه السلام والسخرية منه، والنيل من دينه الحنيف ورسالته الكريمة. والآخر المدح الذى قصده المسلمون حين رغبوا أن يرعاهم الرسول ويكلأهم بعنايته، ويعيرهم سمعه وانتباهه. وهذا المعنى الذى وضحه الفراء ينطبق تمام المطابقة على ذلك الاصطلاح الذى اشتهر في عرف البلاغيين (بالتوجيه). وهذا هو الخطيب القزوينى يعرض لنظير هذه الآية ويستشهد بها على أنها من التوجيه حين يقول الحق تبارك وتعالى «واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم» (فراعنا) عند الخطيب يحتمل راعنا نكلمك أى ارقبنا وانتظرنا، ويتحمل شبه كلمة عبرانية أو سريانية كانوا يتسابون بها وهى راعينا، فكانوا سخرية بالدين، وهزءا برسول الله صلى الله عليه وسلم، يكلمونه بكلام محتمل ينوون به الشتيمة والإهانة، ويظهرون به التوقير والاحترام» [٢] ومن يقرأ ما ذكره الفراء أولا ثم ما قاله الخطيب بعد ذلك لا يجد ثمة فرقاً بين الاثنين في معنى هذه اللفظة واحتمالها للوجهين، وإن كان ثمة فرق بين الفراء والخطيب، فهو ليس غير وضع الكلام هنا تحت اسم التوجيه، ووضعه هناك غفلا من هذا العنوان.

أما المشاكلة فقد تحدث عنها الفراء حديثا لا مزيد عليه ولم يترك للمتأخرين شيئا يضيفونه إليها، فقد كانت المشاكلة ناضجة تمام النضج عند الفراء حيث ذكرها بنوعيها اللذين نعرفهما عند المتأخرين: التحقيقية منها والتقديرية، لأنهم قالوا إن المشاكلة هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقا أو تقديراً. والفراء في قوله تعالى «فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين» يقول «فإن قال قائل: أرأيت قوله (فلا عدوان إلا على الظالمين) أعدوان هو وقد أباحه الله لهم؟ قلنا: ليس بعدوان في المعنى، إنما هو لفظ على مثل ما سبق قوله. يعنى بذلك

---

(١) معاني القرآن ١ / ٦٩، ٧٠.

(٢) شرح الإيضاح للخطيب القزويني ١ / ٥١ المطبعة المحمودية.

قوله تعالى «إن الله لا يحب المعتدين» ألا ترى أنه قال: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» فالعدوان من المشركين فى اللفظ ظلم فى المعنى، والعدوان الذى أباحه الله وأمر به المسلمين إنما هو قصاص، فلا يكون القصاص ظلما، وإن كان لفظه واحدا. ومثله وقال الله تبارك وتعالى «وجزاء سيئة سيئة مثلها» وليست من الله على مثل معناها من المسئ، لأنها جزاء[1] وكذلك فى قوله تعالى «ومكروا ومكر الله» والمكر من الله استدراج، لا على مكر المخلوقين[2] لاشك أن هذا التفسير واضح على أنه أراد به المشاكلة: مشاكلة اللفظ لما قبله مع اختلاف المعنى، فالاعتداء على الظالمين ليس عدوانا، وإنما هو قصاص، والسيئة من الله ليست إساءة، وإنما هى مجازاة والمكر ليس خبثا: وإنما هو نوع من الاستدراج، وقد أتى بهذه الألفاظ على خلاف معناها حتى تشاكل ما قبلها، وتأخذ سمته.

هذا فيما يتعلق بأحد وجهى المشاكلة ونعنى به تغيير اللفظ لوقوعه فى صحبة غيره تحقيقا.

أما الوجه الآخر ونعنى به تغيير اللفظ لوقوعه فى صحبه غيره تقديراً فقد ذكره الفراء أيضا. فقوله تعالى «صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة» فصبغة الله هنا معناها الختانة عند المسلمين، وقد أمر محمد عليه السلام بذلك. أسوة باختتان إبراهيم عليه السلام، وهى فى مقابل صبغة النصارى أولادهم، حيث كانوا يغمسونهم فى الماء عند ولادتهم تطهيراً لهم، فلفظ الصبغة لم يتقدم فى الحقيقة، وإنما تقدم معناه فقط وهو الحالة المعهودة فى النصارى عندالولادة فكان اللفظ وإن لم يتقدم تحقيقا فقد تقدم تقديراً[3].

ومن ثم فإن الفراء قد تناول المشاكلة بوجهيها بالمعنى الاصطلاحى ولم يغفل واحدا منهما مؤيداً ما قاله بالمثال، والبيان الناصع، والحجة الواضحة فكان بهذا أول من تكلم عن هذا اللون من ألوان البديع الذى أسماه المبرد (المزج)[4]. وربما كان أول من أطلق عليه اسم المشاكلة أبو على الفارسى العالم النحوى (ت ٣٧٧ هـ)[5].

---

(١) معانى القرآن ١ / ١١٦ ، ١١٧.   (٢) معانى القرآن ١ / ٤١

(٣) انظر معانى القرآن ١ / ٨٢ - ٨٢. وقارنه بالبلاغة الواضحة ٢٨١، ٢٨٥ أحمد موسى.

(٤) ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد ١٢ ، ١٣ ط السلفية بمصر ١٣٥٠.

(٥) الحجة: ١ / ٢٢٦ لأبى على الفارسى.

ومن الألوان البديعية التى تناولها الفراء الفواصل القرآنية (١)، فقد لاحظ هذا التوافق بين الكلمات، والانسجام بين رؤوس الآيات فى كثير من القرآن وخاصة قصار السور التى يغلب عليها هذا الطابع الموسيقى «حتى أعلن بعض المستشرقين أن قصار السور المكية تمتاز بطابع شعرى خاص يميزها عن غيرها من طوال السور» (٢) فالفراء فى قوله تعالى «أإذا كنا عظاماً نخرة» وموضعها من الآيات التى قبلها وهى «قلوب يومئذ واجفة أبصارها خاشعة يقولون أئنا لمردودون فى الحافرة» والآيات التى بعدها وهى «قالوا تلك إذاً كرة خاسرة فإنما هى زجرة واحدة فإذا هم بالساهرة» قد لاحظ أن ما قبلها وما بعدها من آيات بها (ألف) أما (نخرة) فقد جاءت بغير ألف، ولذلك فهو يقول: «حدثنى مندل عن مجاهد عن ابن عباس أنه قرأ ناخرة، وقرأ أهل المدينة نخرة، وناخرة أجود الوجهين فى القراءة، لأن الآيات بالألف، ألا ترى أن ناخرة، والحافرة، والساهرة أشبه بمجئ التنزيل، والناخرة والنخرة سواء فى المعنى بمنزلة الطامع و الطمع، والباخل والبخل» (٣) فالفراء لا يرى فرقاً فى المعنى بين الناخرة والنخرة فهما بمعنى واحد. ولكن ناخرة أجود الوجهين عنده لما فيها من ألف، فتتفق بذلك مع فواصل الآيات السابقة واللاحقة فيحدث عن هذا التوافق بين الكلمات انسجاما فى الوزن وترابطاً فى السياق. ولذلك ينوه بهذا الاتزان الموسيقى فى كثير من الآيات التى تحتوى على هذا اللون الموسيقى المتلائم. ففى قوله تعالى «والليل إذا يسر» (٤) يقول وقد قرأ القراء يسرى بإثبات الياء - ويسر - بحذفها، وحذفها أحب إلى لمشاكلتها لرؤوس الآيات «فَفَضل قراءة على قراءة عند الفراء أن القراءة الفضلى يراعى فيها هذا النسق الصوتى، والانسجام فى اللحن، فإذا عريت القراءة من هذا التوافق، فقد عريت من التأثير النفسى والوقع الحسن، ولذلك فهو يضعها فى مرتبة دون المرتبة الأولى. والفراء لا يجد فى قراءة الحذف غضاضة، فالقرآن قد جاء بلغة العرب، والعرب كانوا يلجئون إلى حذف الياء والاكتفاء بكسر ما قبلها كقول الشاعر:

---

(١) اعتمدت فى نقل النصوص الواردة بهذا الموضوع على ما نقله د. زغلول سلام عن النسخة الخطية بمكتبة البلدية بالاسكندرية.

(٢) أثر القرآن لسلام ص ٦٢ ومعانى القرآن النسخة الخطية سورة النازعات.

(٣) أثر القرآن لسلام ص ٦٢ ومعانى القرآن النسخة الخطية سورة النازعات.

(٤) الفجر ٤.

كـفـــاك كف مـــا تليق درهمـــا جـودا وأخـرى تعط بالسـيف الدمـا

ويقول أيضـا فى قوله تعـالى «ألم يجدك يتيـما فآواى ووجدك ضـالا فـهدى، ووجدك عائلا فـاغنى»[١] فإن قـوله عز وجل «فـأغنى» (و) فآوى (يراد به فـأغناك وفآواك)، جرى على طرح الكاف لمشـاكلة رؤوس الآيات، ولأن المعنى معروف، فهذه النصـوص وغـيـرها مـمـا لم نذكره تثبت أن الفراء صـاحب إحسـاس مـرهف، وأذن موسـيقية طيعة تتجاوب مع الألحان، وتفرق بين لحن جميل وآخر أكثر منه جمالا مما يدل على أنه كان مشغوفاً بالموسيقى، على أننا نلحظ أن الفراء لم يقتصـر فى بيـان علة حـذف الكاف من الآيات السـابقـة لمشـاكلة رؤوس الآيات فـحسب، بل لأن المعنى أيضـا مـعـروف، فـمـشـاكلة رؤوس الآيات وحـدها لا ينهض سـبـبـاً لمجـاراة الحذف فى الآية حتى تتسق بما قبلها أو بما بعدها، وإنما يجب أن يقـتـرن بهـذا الوجه وجه آخر هو بيان المعنى ووضوحه، وكأن الفراء باقتران أحد هذين الشرطين بالآخـر يرجع الإعـجـاز ليس فـقط إلى موسـيـقى الفـواصل، بل إلى مـلاحظة مـعنى الألفـاظ، ومن ثم حق للجـاحظ أن يقـول: «فـمـا بال القرآن قد جمع إلى النظام الرائع المعانى الفائقة»[٢] وهكذا نرى الفراء يعلل دائما الحذف أو التغيير فى أواخر الآيات بأنه جاء لمشاكلة الآية لما قبلها وما بعدها حتى تسير الآيات كلها على نسق واحد، وانسـجام مـعين، فـلا نرى بينها نفـوراً ولا تخلخـلا، وإنما نسـتمع إلى شىء تطرب لسـمـاعه الأذن، وتهش لوقـعه النفس، وكمـا قلنا من قـبل إن الذى لاحظه الفـراء من التـــوازن الشكلى بين رؤوس الآيات وأثرهـا فـى النفس، لم يرد ذكـــره فـى كـتـب السـابقـين: لا من سـيـبـويه، ولا من أبى عـبـيـدة ولذلك كـان غـريبـاً فى بابه، ومن ثم أنكر ابن قتيبة ما قاله الفراء، وضـاق به، وعجب له، وأغلظ له فى القول، واعتبره نوعاً من التكلف السقيم واستعاذ بالله منه، فعندما قال الفراء فى قوله تعالى «ولمن خاف مقام ربه جنتان»[٣] وقد يكون فى العربية جنة واحدة وإنما ثناهما هنا لأجل الفاصلة، ورعاية للتى قبلها والتى بعدها على هذا الوزن عندئذ انبرى ابن قتيبة فى الرد على الفـراء قـائلا: «وهـذا من أعـجب العـجب مـا حـمل عليـه كتـاب الله، ونحن

(١) الضحى ٦ ، ٧ ، ٨.

(٢) رسائل الجاحظ ١٤٩ حجج النبوة نشر السندوبى ١٩٢٣ م.

(٣) الرحمن ٤٦.

نعوذ بالله من ان نتعسف هذا التعسف، أو نجيز على الله سبحانه الزيادة والنقصان فى الكلام لرأس آية .. ثم يقول فإما ان يكون الله عز وجل وعد بجنتين فيجعلهما جنة واحدة من أجل رؤوس الآيات فمعاذ الله»[1]. ومن هذا يتبين ان ابن قتيبة لم يكن ينكر على الفراء الفواصل على العموم وفى كافة الوجوه، وإنما ينكر منه فقط ما يزيل المعنى من جهته، ويغيره إلى شىء لم تقصد الآية إليه. فهو لا يوافق على ضياع المعنى من أجل الحفاظ على الشكل. فالجنتان لا يصح أن نجعلهما جنة واحدة، لأن الفراء أراد ان يحافظ على اتساق الوزن، وسريان النغم بين هذه الآية وما قبلها وما بعدها. أما إذا كان هذا التغيير لا يسبب انحرافا فى المعنى أو ميلا إلى معنى آخر لم يكن مقصودا فقد رضى به ابن قتيبة وأجازه، لأنه يجرى على مذاهب العرب وليس مبتدعاً فيه، والحق ان رأى ابن قتيبة غاية فى الاعتدال حيث لم يرفض الفاصلة رفضا باتاً، وإنما رفضها فى حالة الالتواء فى المعنى، والذهاب به إلى غاية بعيدة مجهولة، كالتى ذهب إليها الفراء. فالقرآن ليس شعراً، ورؤوس الآيات ليست بمنزلة القوافى حتى يجوز فيه ما يجوز فى الشعر، ومن ثم لا نرى ضرورة تلجئ الفراء إلى مثل هذا التفسير، وجعل الجنة الواحدة جنتين حتى يحافظ على رؤوس الآيات.

وعلى الرغم من ذلك فإننا نقول إن الفراء كان صاحب أصالة فنية فى تذوق موسيقى الفواصل وملاحظتها عند رؤوس الآيات، وتفضيل قراءة على أخرى إذا اتسمت بالإيقاع المنسجم مع غيرها ولم يكن فى ذلك مقلداً ولا تابعا، وإنما كان رائدا فى هذا الفن، وصاحب نظرة جديدة حملها العلماء من بعده ما بين معارض ومتابع.

وبعد هذا التفصيل فى ألوان البلاغة المختلفة عند الفراء يمكن القول بأنه قد طرق ابوابا بلاغية جمة مثل الحذف والزيادة، والتقديم والتأخير والاستفهام وخروجه عن أصل وضعه والفصل والوصل، والمجاز العقلى، والالتفات، والتكرار، والتعبير عن الماضى بالمضارع أو العكس، والقلب، كما تعرض لألوان من البيان مثل التشبيه والتمثيل، والمجاز بالحذف والاستعارة، والكناية والتعريض، ولبعض المحسنات البديعية مثل التوجيه والمشاكلة والفواصل القرآنية.

---

(١) القرطبى ٢ / ١١٩ ، والنشر البرهان ١ / ٦٥.

والفراء في كثير من هذه الأبواب كان صاحب شخصية مستقلة أو أصالة فنية في تناوله لمسائل البلاغة.

ففي الفصل والوصل كان أكثر وضوحا، وأقرب إلى الروح العلمية من سيبويه، فلم يكن مقلدا لأحد ولم نعلم ان أبا عبيدة قد تحدث عن الفصل والوصل.

والمجاز العقلي وإن استعان فيه بسيبويه، وبأستاذه أبي جعفر الرؤاسي (ت ١٧٥ هـ) إلا أننا نعتبر حديثه كان متكاملا وأكثر تفصيلا وتنويعاً من سيبويه.

ويعد صاحب الفضل الأول في الاستعارة في بيانها وتحديد معالمها والوقوف على أسرارها، فهو بلا جدال قد ذكرها في دقة تامة، ووضوح شديد، كما هدانا إلى الاستعارة التهكمية وإن كان في هذا كله لم يضع مصطلحات لأنواعها المختلفة.

والتعريض فهمه حق الفهم ولم يكن في ذلك أقل إدراكاً لها من المتأخرين بخلاف أبي عبيدة الذي لم يكن الفرق واضحاً عنده بين التصريح والتعريض.

وقد عرف بعض ألوان البديع مثل التوجيه، ولا نكاد نجد فرقا بين طريقة تناوله لهذا المحسن وبين الخطيب القزويني إلا من حيث إطلاق هذا الاسم عليه.

ويعتبر ما ذكره الفراء عن المشاكلة نهائيا، ولم يضف إليه أحد شيئا، وربما كان أبو علي الفارسي أول من أطلق اسم المشاكلة على ذلك النوع من الأساليب.

والفواصل القرآنية كان فيها صاحب نظرة جديدة نقلها عنه العلماء ما بين مؤيد ومعارض.

ولا ريب أن معاني القرآن للفراء قد تأثر به نفر من العلماء، فوجهوا أنظارهم إليه، واعتبروه قبلتهم وانتفعوا به أيما انتفاع، وقد رأى أحد الباحثين [1] أن الزجاج في معانيه قد انتفع بمعاني القرآن للفراء أكبر انتفاع ونقل عنه كثيراً من النصوص. وكذلك فعل أبو جعفر النحاس (ت ٢٨٨ هـ) وغيرهما من ألفوا في معاني القرآن وإعرابه، كما استعان به الأنباري شارح المفضليات في شرحه، وثعلب في أماليه انتفع به كبير النفع حتى إنه يقول وقد حفظت كتب الفراء كلها حتى لم يشذ عني حرف منها ولي خمسة وعشرون سنة [2]، ولا نبالغ إذا قلنا إن ثعلب اعتمد على

(١) الدكتور مكي الانصاري، أبو زكريا الفراء، ٢١٩.

(٢) معجم الأدباء ٥ / ١٠٨.

الفراء كل الاعتماد، فهو لم يترك بيتاً شاذاً من معانى القرآن للفراء إلا أنشده فى كتبه، ومجالس ثعلب تغص بالأبيات التى اقتبسها من هذا الكتاب، ويبدو فى كثير من كتاباته كأنه شارح لما أجمله الفراء من آراء نحوية، والمرزوق فى كتابه الأزمنة والأمكنة ينتفع كثيراً بمعانى القرآن للفراء. والبغدادى فى خزانة الأدب. أما ابن قتيبة فقد امتص معانى القرآن للفراء وأخرجه فى ثوب جديد فى كتابه تأويل مشكل القرآن، وقد أغفل الإسناد كما صرح بذلك فى مقدمته حيث قال «ولم يجز لى أن انص بالإسناد إلى من أصل التفسير [1] معتذرا بأنه زاد فى الألفاظ ونقص، وقدم وأخر، والإمام الطبرى يعتمد عليه اعتمادا كبيرا، ويغفل ذكر اسمه إلا فى مجال النقد، فهو يسطر على آرائه ويسلبها ثم يشتد ويقسو عليه، ولعل السبب فى ذلك أن الفراء كان يميل إلى الاعتزال بينما الإمام الطبرى كان يحارب المعتزلة»[2].

وقصارى القول أن كتاب معانى القرآن للفراء كان له أثر كبير على كثير من العلماء وخاصة المفسرين الذى اغترفوا من بحر علمه وفضله، ومنهم من اعترف بالأخذ ومنهم من أنكر. كما كان له اثر بارز فى أبواب البلاغة التى أشرنا إليها، حتى إننا نعده مبتكراً لهذه الأبواب، إما لأنه خلقها، وإما لأنه أضاف إليها بما يجعلنا ننسبها إليه دون غيره.

* * *

(١) تأويل المشكل ١٨.

(٢) معانى القرآن ١ / ٧١ ، الطبرى ١ / ١٠٤.

الباب الثانى

ويشمل:

الفصل الأول: البلاغة عند ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)

الفصل الثانى: البلاغة عند المبرِّد (ت ٢٨٥ هـ)

الفصل الثالث: البلاغة عند ثعلب (ت ٢٩١ هـ)

الفصل الأول

القرن الثالث

البلاغـــة عند ابن قتيبة

(٢١٣ - ٢٧٦ هـ)

ابن قتيبة عالم من أكبر علماء القرن الثالث الهجري، ويعد دائرة معارف شاملة، وموسوعة كاملة، له عديد من المصنفات في كل لون من ألوان الثقافة والمعرفة، غشي مجالس علماء التفسير والحديث والنحو واللغة والأدب والتاريخ، وأخذ من هؤلاء وهؤلاء، مما هيأ له أسباب التفوق والظهور.

وقد أجمع أصحاب التراجم على أنه نحوي لغوي: فابن كثير يقول: «ابن قتيبة النحوي اللغوي صاحب المصنفات الكثيرة، البديعية المفيدة، المحتوية على علوم جمة نافعة، أحد العلماء والأدباء، والحفاظ الأذكياء، كان ثقة نبيلا»[١].

وله في النحو إعراب القرآن، وجامع النحو الكبير، وجامع النحو الصغير، وقد ذكرها ابن النديم والقفطي والسيوطي «ويحكي ابن النديم عن ابن قتيبة أنه ولد بالكوفة، إلا أنه على الرغم من ذلك كان يغلو في مذهب البصريين، وخلط المذهبين، وحكى في مذهبه عن الكوفيين: أي أنه كان على مذهب البصريين في النحو، وأحياناً يختار آراء المذهب الكوفي. وقد كان صادقاً فيما يرويه عالماً باللغة والنحو وغريب القرآن ومعانيه، والشعر والفقه»[٢] فابن قتيبة لم يكن متعصباً لمذهبه البصري، ولا منحرفاً عن المذهب الكوفي باعتبار ولادته بالكوفة، بل مزج بين المذهبين، واستعمل تعبيرات البصريين، كما استعمل مصطلحات الكوفيين على السواء.

---

(١) البداية والنهاية لابن كثير ١١ / ٤٨ ، ٤٧.

(٢) الفهرست ١١٥ ، ١١٦ ، أنباه الرواة ٢ / ١٤٧.

وابن قتيبة قد أخذ العلم عن أكبر علماء النحو واللغة والأدب. فالأزهري يقول «وكذلك القتيبى روى عن سيبويه، والأصمعي، وأبى عمرو وهو لم ير منهم احدا»[١] ويصرح ابن قتيبة نفسه انه ينقل كثيراً من آراء الجاحظ فى مواضع متفرقة من كتابه عيون الأخبار فيقول «وفيما أجاز لنا عمرو بن بحر من كتبه قال»[٢].

فابن قتيبة عالم فى النحو واللغة وله أكثر من مصنف فى علم النحو. ونجد لديه اهتماما بالعلاقات النحوية بين الألفاظ فى العبارة، وأفرد لحروف المعانى ابواب طوالا فى كتابه المشكل كما تحدث عن حروف الجر فى كثير من صورها المختلفة. كما كان ابن قتيبة من الناحية الدينية من اعلام أهل السنة. وإماماً من أئمتهم، بل كان لأهل السنة بمنزلة الجاحظ للمعتزلة يتحدث بلسانهم كما كان الجاحظ يتحدث بلسان المعتزلة يقول ابن تيمية «وهذا القول اختيار كثير من اهل السنة، منهم ابن قتيبة.. وهو لأهل السنة مثل الجاحظ للمعتزلة فإنه خطيب أهل السنة كما أن الجاحظ خطيب المعتزلة»[٣].

وابن قتيبة كأستاذه الجاحظ وضع مصنفات كثيرة تقارب الخمسين غير أنها تتميز بصفة خلت منها كتب الجاحظ ونعنى بها دقة التنظيم والترتيب وتصفيتها من الاستطرادات التى تذهب بحصر الموضوع، وتمزق أوصاله، كما تستنفد جهد القارئ، وتبدد طاقته، وتشتت فكره فتضيع منه معالم الطريق، وتختلط عليه الأشياء وتمتزج، بعد أن يدور رأسه، وتتبلبل أفكاره، وإن كنا مشغوفين بقراءة كتب الجاحظ فلما وهب من حلاوة فى الأسلوب وانطلاق فى العبارة.

ومن يتعرض للحديث عن ابن قتيبة لابد أن يخوض فى مسألة جديرة بالاهتمام والبحث ونعنى بها موقف ابن قتيبة من التشبيه فالحافظ الذهبي يقول: «رأيت فى مرآة الزمان أن الدارقطنى قال: كان ابن قتيبة يميل إلى التشبيه»[٤] وقال البيهقى «كان كراميا»[٥] والكرامية هم غلاة المشبهة الذين يذهبون إلى التجسيم

---

(١) تهذيب اللغة ١ / ٣٢.

(٢) عيون الأخبار ٣ / ١٩٩ ، ٢٦٦ ، ٣١٩.

(٣) تفسير سورة الاخلاص ٨٦ ابن تيمية.

(٤) ميزان الاعتدال ٢ / ٧٧ ط مصر.

(٥) البغية ٢ / ٦٣.

والتشبيه. والداعي لهذا الاتهام أن ابن قتيبة في بعض الآيات القرآنية المحتوية على تشبيه يتصل بذات الله العلية، يفسرها كما هي على ظاهرها دون تأويل. فهو مثلا في قوله تعالى (وقالت اليهود يد الله مغلولة) يفند آراء المفسرين الذين يرون صرف الآية عن ظاهرها فيقولون إن اليد هاهنا النعمة أو القدرة، ولكن اليد هي اليد بعينها.. فإن قيل لنا ما اليدان - في قوله بل يداه مبسوطتان - قلنا هما اليدان اللتان تعرف الناس كذلك، قال ابن عباس في هذه الآية «اليدان اليدان» وقال النبي عليه السلام «كلتا يديه يمين» فهل يجوز لأحد أن يجعل اليدين هاهنا نعمة أو نعمتين [1]. أو يرد على من يؤول معنى الكرسي في قوله تعالى «وسع كرسيه السموات والأرض» بأن المراد بوسع كرسيه: «وسع علمه» يستوحشون أن يجعلوا لله كرسيا أو سريرا ويجعلون العرش شيئا آخر. والعرب لا تعرف العرش إلا السرير، وما عرف من السقوف والآبار. يقول تعالى (ورفع أبويه على العرش) أي على السرير» [2]. فطريقة ابن قتيبة في التشبيه والتجسيم فيما يتعلق بذات الله العلية لم تكن مألوفة عند المفسرين السابقين من أمثال أبي عبيدة والفراء. فحين يعرض هؤلاء المفسرون لشيء من ذلك، إما أن يؤولوه أو يكتفوا بتفسير مفردات الآية تفسيرا لغويا، أو يلوذون بالصمت فيقفزون من الآية إلى غيرها مما لا يحتاج تفسيره إلى نفس الجرأة التي تعوذهم في تفسير هذه الآيات المذكورة. فأبو عبيدة على سبيل المثال في قوله تعالى (يوم يكشف عن ساق) يجعل مثل هذه الآية كناية عن شدة الأمر وهول الموقف، فيفسرها تفسيرا مجازيا، وينأى كلية عن الظاهر فيقول «إذ اشتد الحرب والأمر قيل قد كشف الأمر عن ساقه» [3]. ومعنى قوله (يد الله مغلولة) أي خير الله ممسك» [4] دون أن يصرح بمعنى اليد. والفراء يتخطى هذه الآية. وبذلك نجا أبو عبيدة والفراء من تهمة التشبيه ولكن هل كان حقا ابن قتيبة من المشبهة وأنه يميل إلى الكرامية أو أنه محض افتراء واتهام بالباطل. فابن قتيبة في مختلف الحديث يصف المشبهة بالافتراء على الله وأنهم يقولون قولا ليس فيه نصيب من الصدق «وقالوا مع افترائهم على الله تعالى في أحاديث

(١) الاختلاف في اللفظ ٢٨ ، ٢٩.

(٢) تأويل مختلف الحديث ٦٧.

(٣) مجاز القرآن ٢ / ٢٦٦.

(٤) مجاز القرآن ١ / ١٧٠.

التشبيه مثل كشف الساق يوم القيامة.. وخلق آدم على صورته، وقلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» [١] وابن قتيبة هو الذى ألف مشكل القرآن حين اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه وهجروا، واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله بأفهام كليلة، وأبصار عليلة، ونظر مدخول فحرفوا الكلام عن مواضعه وعدلوه عن سبله ثم يقول فأحببت أن أنضح عن كتاب الله وأرمى من ورائه بالحجج النيرة، والبراهين البينة، واكشف للناس ما يلبسون» [٢].

فإذا صادف آية من هذه الآيات التى نرى فيها صفات الحوادث ملتصقة بالله تعالى، يفسرها على ظاهرها، ولا يزيل اللفظ عما تعرفه العرب، وما دام الله قد وصف ذاته العلية بهذه الصفات، فابن قتيبة ينتهى إلى الصفات نفسها، وإسنادها إليه تعالى، ثم يلوذ بالصمت ولا يستمر فى التفسير، ولا يعرف من أمر هذه الصفات بأى طريقة تكون. ففى قوله تعالى (ونفخت فيه من روحى) يقول «فنحن نؤمن بالنفخ وبالروح ولا نقول كيف ذلك، لأن الواجب علينا أن ننتهى فى صفات الله إلى حيث انتهى فى صفته، أو حيث انتهى رسوله صلى الله عليه وسلم، ولا نزيل اللفظ عما تعرفه العرب وتضعه عليه، ونمسك عما سوى ذلك [٣] ويستمر على هذا المنوال يورد الآيات والأحاديث، ويذكر تفسير العلماء فيها بما يصرفها عن ظاهرها مثل قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» و «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الابصار» و «الرحمن على العرش استوى» وقول الرسول (إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن). ثم يعقب على ذلك وغيره بما يفيد أنه لا يتفق مع هذا الفريق فى نفى التشبيه المحض، كما لا يتفق مع الفريق المقابل الذى يهدف إلى التشبيه المحض، وإنما يقف موقفا وسطا فيه اعتدال واتزان فهو يقبل وصف الله تعالى بهذه الصفات المشبهة – فالله قد وصف نفسه بها ولكنه لا يدرى كنه هذه الصفات ولا أبعادها ولا كيف تكون، وإنما هى صفات فحسب، أو يترك تقديرها لله سبحانه وتعالى وهذا واضح من قوله «ولما رأى قوم من الناس إفراط هؤلاء فى النفى عارضوهم بالإفراط فى التمثيل، فقالوا بالتشبيه المحض،

---

(١) مختلف الحديث ٧ ـ ٨.

(٢) تأويل المشكل ١٧.

(٣) اختلاف اللفظ ٢١ ـ ٢٢.

وبالأقطار والحدود، وحملوا الألفاظ الجائية فى الحديث على ظاهرها، قالوا بالكيفية فيها .. وكلا الفريقين غالط .. وعدل القول فى هذه الأخبار أن نؤمن بما صح منها بنقل الثقات لها، فنؤمن بالرؤية والتجلى، وأنه يعجب وينزل إلى السماء، وأنه على العرش استوى وبالنفس واليدين من غير أن نقول فى ذلك بكيفية أو حد، أو نقيس على ما جاء مالم يأت فنرجو أن نكون فى ذلك القول والعقد على سبيل النجاة غدا إن شاء الله» [١] فابن قتيبة لا يميل إلى التأويل ولا ينحرف إلى التشبيه متبعا فى ذلك سنن السلف الصالح كأحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) ومالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) إذ قال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة» [٢] ومن ثم فإن رمى ابن قتيبة بتهمة التشبيه، أو قذفه بالكرامية، ليس لها سند قوى يؤيد التصاقها به وخاصة إذا علمنا أن ابن قتيبة فى كتابه تأويل مختلف الحديث قد وجه سهاما مسمومة إلى صدور طوائف لها سلطانها الدينى والفكرى كالمعتزلة، وأهل الرأى، وأصحاب الحديث، كما سبق أن وضحنا ولم تكن تسلم فئة من نقده وتجريحه، فسددوا إليه بدورهم تهما شنعاء، ورموه بالكذب والبهتان، وكما تدين تدان.

فإذا انتقلنا إلى حديث البلاغة عند ابن قتيبة وتصفحنا كتبه العديدة التى تحت أيدينا وأهمها بالنسبة للبحث البلاغى كتاب تأويل مشكل القرآن، نراه قد تناول ألوانا بلاغية عديدة أومأنا إليها كالحذف والزيادة والتقديم والتأخير، والاستفهام وخروجه من أصل وضعه، والفصل والوصل، والمجاز العقلى والتكرار والقلب، والتشبيه والتمثيل، والاستعارة والمجاز المرسل والكناية والتعريض، وبعض المحسنات البديعية كالتوجيه والمشاكلة والفواصل القرآنية [٣]. والفراء فى هذا قد فاق الجاحظ حيث إنه لم يتناول هذه المصطلحات البلاغية بالغزارة التى تناولها الفراء. فموضوعات علم المعانى التى تحدث عنها الفراء وسيبويه من قبل لم يذكر عنها الجاحظ شيئا - إذا استثنينا الإيجاز [٤]. والصور البيانية

---

(١) اختلاف اللفظ ٤٥ - ٤٧.

(٢) الملل والنحل للشهرستانى ١٧٩ وما بعدها ط ليبزج ١٩٢٨م.

(٣) انظر فصل الفراء من هذا البحث ص ١٦٦.

(٤) الحيوان ١ / ٩١.

لم يعرف منها إلا التشبيه والاستعارة والكناية. ولكن الجاحظ فى الحق كثرت عنده المحسنات البديعية كثرة هائلة فنوه بالسجع، وتحدث عن الازدواج وأشار إلى الاقتباس، وبين جودة التقسيم، وألمع إلى أسلوب الحكيم، والاحتراس، والهزل الذى يراد به الجد، واستعمل كلمتى الحقيقة والمجاز والمذهب الكلامى كما يعترف بذلك ابن المعتز [1].

وكما انتقل كثير من الباحثين فجأة من ابى عبيدة إلى الجاحظ وأسقطوا من صلب البلاغة سيبويه قبل أبى عبيدة، والفراء قبل الجاحظ كذلك أسقطوا ابن قتيبة بعد الجاحظ، وانتقلوا فجأة إلى ابن المعتز ولم يلتفتوا إلى أبحاث ابن قتيبة البلاغية. ولاشك أن لتلك الأبواب البلاغية التى ذكرها ابن قتيبة قيمة تاريخية كبرى حيث تثبت تلك الحلقة المفقودة بين الجاحظ وابن المعتز، وهى حلقة تعرف من خلالها أن البلاغة لم تتطور كثيرا على يد ابن قتيبة فى جوهرها، ولكنها خطت خطوة واسعة نحو التبويب والترتيب، حيث وضع الألوان البلاغية تحت أبواب منفصلة، وجمع شواهدها، وميز بينها. هذا من حيث الشكل، أما من حيث الجوهر، فإن جلة هذه الألوان البلاغية التى يذكرها ابن قتيبة فى مشكله سبق لأبى عبيدة والفراء أن تناولاها فى مواضع متفرقة من الكتابين، ولم يضف إليها ابن قتيبة جديدا كما فعل الجاحظ فى إضافته لبعض المحسنات البديعية. ففضل ابن قتيبة - إذن- يرجع إلى التبويب والتصنيف.

وهو فضل لا نحاول الغض من شأنه، بل هو فضل كبير كانت البلاغة فى مسيس الحاجة إليه، خاصة فى هذه الفترة المتقدمة حيث كانت مفرقة هنا وهناك لا ينظمها عقد، ولا يجمعها شمل، وقد توفر لها ابن قتيبة فوفاها حقها من التنظيم والتبويب كما حددها المتأخرون، وحصروها فى كتبهم، ونظن أن منهج ابن المعتز فى تصنيف كتابه البديع كان يسير وفقا لمنهج ابن قتيبة من حيث الترتيب والتبويب.

وابن قتيبة فى صدر كتابه المشكل يخبرنا أن القرآن نزل بلغة العرب «وللعرب المجازات فى الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه. ففيها الاستعارة والتمثيل

---

(١) انظر على الترتيب البيان ١ / ٢٨٤ ـ ٣ / ١١٦ ـ ١ / ١١٨ ، ٢٤٠ ـ ٢ / ١٤٨ ، ١ / ٢٢٨ ، ٩٣ الحيوان ٥ / ٢٥ وما بعدها وابن المعتز ٤٨١.

والقلب، والتقديم والتأخير والحذف والتكرار، والإخفاء والإظهار، والتعريض والإفصاح والإيضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة ستراها في أبواب المجاز. وبكل هذه المذاهب نزل القرآن، [1] وهذه الألوان كلها بلا استثناء قد تناولها الفراء في معاني القرآن. بيد أن ابن قتيبة قد أفرد هذه الألوان بأبواب، وتناول كل لون على حدة، وتحدث عنه حديثا مستقلا عن الآخر. ولكن نلاحظ أن ابن قتيبة على كثرة هذه الألوان البلاغية التي ذكرها لم يفرد بابا للتشبيه رغم أهميته القصوى في البلاغة، وقيمته في توضيح الصورة، وجمال العبارة وما يخلفه من أثر في النفس. والقرآن ولغة العرب، وشعر الشعراء بها حشد هائل من التشبيهات قل أن تفوقه في الكثرة الألوان البلاغية الأخرى. فلماذا أغفل ابن قتيبة التشبيه، ولم يفرد له بابا من الأبواب. حقيقة أننا لا ننكر أنه قد تناول التشبيه في جمهرة كتبه التي بين أيدينا واعتمدنا عليها في كتابة هذا البحث، بل إننا نلحظ أنه قد تناول التشبيه في كتابه المشكل نفسه في مواضع كثيرة ففي قوله تعالى «إنها ترمي بشرر كالقصر كأنه جمالات صفر» يقول ووقع تشبيه الشرر بالقصر في مقاديره ثم شبهه في لونه بالجمالات الصفر، [2] وفي قوله تعالى «وأزواجه أمهاتهم» أي كأمهاتهم في الحرمات [3] والشعر والشعراء يحفل بعديد من ألوانه التشبيه الحسن والقبيح، وغير الجيد، والتمثيل وتشبيه الشيئين بالشيئين والمعكوس وغير هذا مما لا يتسع لذكره المقال [4] فالتشبيه عند ابن قتيبة - إذن - له أهمية كالألوان البلاغية الأخرى، ولذلك فنحن نرجح أن ابن قتيبة لم يعقد له بابا في المشكل عن عمد، وقصد إلى ذلك قصدا، لأن التشبيه لخطورته، وخاصة إذا أراد أن يعالج فيه قضية تشبيه الذات العلية. بالحوادث لا يكفيه بابا، وإنما يفرد له كتابا خاصا فصنف فيه (اختلاف اللفظ والمعنى والرد على الجهمية والمشبهة) وبذلك لم يكن ابن قتيبة غافلا عن إفراد باب للتشبيه كما ادعى بعض الباحثين، بل أعطاه مزيدا من العناية

---

(1) المشكل ١٥ ، ١٦.

(2) المشكل ٢٤٤ ، ٢٤٧.

(3) المشكل ٧٧.

(4) انظر على الترتيب: ٢٤٣ ، ٦٠٠ ، ١٧١ ، ١٧٦ ، ١٨٧ ، ١٩١ من الشعر والشعراء.

والاهتمام فأفرد له كتابا كاملا وإن كان التشبيه فى هذا الكتاب أقرب إلى العقيدة منه إلى البلاغة. وما زال يعوزنا الدليل على أسبقية تأليف أحد الكتابين على الآخر حيث لم يترك بينة أو إشارة تساعدنا فى الوصول إلى تحقيق ذلك، على أننا سوف نعطى هذه النقطة مزيدا من العناية فى موضع آخر من البحث.

ومعنى المجاز عند ابن قتيبة ليس واضحا كل الوضوح فى أنه مقابل للحقيقة فهو يقول. «وللعرب المجازات فى الكلام ومعناها طرق القول ومآخذه» (١) وهو نفس المعنى الذى اعترض عليه بعض الباحثين حين أرادوا تفسير معنى المجاز عند ابن عبيدة (٢) ولكنا لا نلبث أن نرى إشارة فى كلام ابن قتيبة تدل على أنه كان يعلم كغيره من السابقين بأن المجاز فى مقابل الحقيقة، وليس بمعنى التفسير. وذلك حين يقول «وذهب قوم فى قول الله وكلامه: إلى أنه ليس قولا ولا كلاما على الحقيقة، وإنما هو إيجاد للمعنى وصرفوه فى كثير من القرآن إلى المجاز (٣). وإذا كان المجاز عند أبى عبيدة بمعنى التفسير حينا، وبالمعنى المقابل للحقيقة حينا آخر هو الذى شجع العلماء على نفى نسبة المجاز إليه بالمعنى البلاغى المعروف، فإن بعض الباحثين يرجع أن الجاحظ هو أول من استعمل المجاز فى القرآن بالمعنى المقابل للحقيقة حيث انتهى إلى أن المجاز عنده «هو استعمال اللفظ فى غير ما وضع له على سبيل التوسع من أهل اللغة ثقة من القائل بفهم السامع» (٤) فابن قتيبة لم يفهم المجاز كما فهمه أبو عبيدة على أنه التفسير أحيانا، ولكنه فهمه على أنه ضد الحقيقة كما فهمه الجاحظ. وإذا كانت المقارنة بين ابن قتيبة والجاحظ لمعرفة تطور البيان من خلال الدراسة القرآنية غير متيسرة نظرا لأن كتاب نظم القرآن للجاحظ لم يصل إلينا، فربما كان الوقوف على تطور المجاز من أبى عبيدة إلى ابن قتيبة ممكنا، لأن موضوع المقارنة قائم بيننا، ومجاز القرآن لأبى عبيدة تحت أيدينا، ونسوق بذلك مثالا نكتفى به من غيره. فأبو عبيدة فى قوله تعالى «قالتا أتينا طائعين» يقول هذا مجاز الموات والحيوان الذى يشبه تقدير فعله بفعل الآدميين (٥) ولا يزيد على ذلك حرفا واحدا أما ابن قتيبة فى باب القول فى المجاز

---

(١) المشكل ١٥.

(٢) مقدمة تلخيص البيان ٥ ، ٨ ، ٢٩ محمد عبد الغنى حسن.

(٣) تأويل المشكل ٧٨.

(٤) مقدمة تلخيص البيان ١١.

(٥) مجاز القرآن ٢ / ١٩٦.

يتناول هذه الآية بنفس ممدود، وشرح مسهب وإقناع شديد ويستشهد على إلف هذا التعبير بشعر الشعراء، وما يزال بنا حتى نصل معه إلى معنى المجاز في النهاية. يقول ابن قتيبة «وقالوا في قوله للسماء والأرض «ائتيا طوعا أو كرها قالتا اتينا طائعين» لم يقل الله ولم يقولا، وكيف يخاطب معدوما؟ وإنما هذا عبارة: لكوناهما فكانتا.

قال الشاعر:

شكا إلى جملي طول السرى

والجمل لم يشك، ولكنه خبر عن كثرة أسفاره وأتعابه جملة. وقضى على الجمل بأنه لو كان متكلما لاشتكى ما به. وكقول عنترة في فرسه.

فازور من وقع القنا بلبانه وشكا إلى بعبرة وتحمحم

لما كان الذي أصابه يشتكي مثله ويستعبر منه، جعله مشتكيا مستعبرا، وليس هناك شكوى ولا عبرة[1] فالسماء والأرض لو كانتا ممن يتكلم لقالتا بالطاعة والانقياد فالله خلقها على هذه الحالة من الطاعة، والشاعر يرى ناقته وما هي عليه من الجهد والتعب، لو أنها تتكلم لشكت حالتها له، وعنتره يرى شكوى فرسه في دموعه وصهيله فكانت الدموع وكان الصهيل بمثابة الشكوى فكأنه يشكو. فهذا كله فيه نوع من التشخيص، وإخفاء صفات الإنسان العاقل على الجماد أو الحيوان غير العاقل مما يصح أن ندخله في أبواب الاستعارة المكنية القائمة على التشبيه. فأين من هذا الوضوح كله ما ذهب إليه أبوعبيدة في ابتسار شديد، وجوهر الفكرة التي يرتكز عليها ابن قتيبة: أن الآيات التي تتصل بالذات العلية ويفسرها العلماء بما يتفق وجلال الله سبحانه وتعالى، ويناون بها عن صفات الحوادث يرى فيها ابن قتيبة أنها تمضي على الحقيقة وليس فيها شيء من المجاز، ولعل هذا هوالذي دعا العلماء أن يقذفوه مرة بأنه من المشبهة وأخرى بأنه من الكرامية. ويمكن القول بأن هذه الفكرة لم تكن في مشكل القرآن واضحة كل الوضوح، فابن قتيبة يشير إليها ولا يعلنها صراحة كما فعل في كتابه (اختلاف اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة) وربما كان هذا الوضوح الذي نراه في هذا

---

(١) المشكل ٧٨ , ٧٩.

الكتاب والغموض الذى يكتنف مشكل القرآن فيما يدور حول هذه النقطة يعطينا الحق فى القول بأن مشكل القرآن أسبق تأليفا من الكتاب الآخر حيث إن هذه النظرة الخطيرة فى وصف الله تعالى بصفات الحوادث، والتى أشار إليها إشارة عابرة كانت تحتاج إلى مزيد من الكشف والوضوح، وقد تولى هذه المهمة، وقام بها خير قيام فى كتابه اختلاف اللفظ على الجهمية والمشبهة. ولكن ابن قتيبة لم يكن يرفض المجاز على إطلاقه، وإنما كان يرفض منه ذلك النوع الذى يخرج على عرف اللغويين. وأن المجاز لما فيه من مجال فسيح يذهب فيه الوهم حيث يريد، يتنافى مع التوكيد الذى يحدد المعنى تحديدا تاما لا مجال للخروج عنه، أو التوسع فيه. وفى نهاية باب القول فى المجاز يتعرض ابن قتيبة لمن يزعم أن القرآن فيه ألوان من الكذب، لأنهم ظنوا أن المجاز والكذب صنوان، والقرآن لا يخلو من المجاز، فهو بالتالى لا يخلو من الكذب، مستدلين على ذلك بقوله تعالى (جدارا يريد أن ينقض) وقوله (واسأل القرية) والجدار لا يريد، والقرية لا تسأل. فلا يهادنهم ابن قتيبة، وإنما يردّ عليهم فساد رأيهم فى قسوة بالغة حيث يقول «فهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم. ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا، كان أكثر كلامنا فاسدا، لأنا نقول نبت البقل وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وأقام الجبل، ورخص السعر.. وقد نقل عنه ابن رشيق هذا الفرق بين المجاز والكذب ونص على ذلك [1]. ولو قلنا للمنكر لقوله (جدارا يريد أن ينقض) كيف كنت أنت قائلا فى جدار رأيته على شفا انهيار. رأيت جدارا ماذا؟ لم يجد بدا من أن يقول: جدارا ايهم أن ينقض أو يقارب ان ينقض، وأيا ما قال فقد جعله فاعلا ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى فى شىء من لغات العجم إلا بمثل هذه الألفاظ» [2]. ولكن هذا التساؤل الذى أورده ابن قتيبة فى قوله تعالى (جدارا يريد أن ينقض) على أية كيفية كان، لابد أن ينتهى إلى المجاز، ومن ثم فالمجاز ليس كذبا.

وما دمنا بصدد الحديث عن المجاز عند ابن قتيبة فمن الضرورى أن نشير إلى أنه يعد كل ألوان البلاغة قاطبة من المجاز [3] وإن اعتبرت فيما بعد من صلب

---

(١) العمدة ١ / ٢٦٦ .

(٢) المشكل ٩٩ ، ١٠٠ ، العمدة ٢٦٦.

(٣) المشكل ١٥ ، ١٦.

علم المعانى: كالتقديم والتأخير، والحذف والتكرار، والقلب كما أدخل فى المجاز ما خالف ظاهر اللفظ معناه كمخاطبة الواحد مخاطبة الجميع والعكس، والواحد والجميع خطاب الاثنين، إلى غير ذلك. كما ضم إليه ما اعتبره ابن المعتز فيما بعد من ألوان البديع كالاستعارة والكناية والتعريض. فكل ما فيه اتساع فى الكلام بوجه من الوجوه، أو رخص فى التعبير عنه فهو من باب المجاز. ومعنى هذا أن المجاز عند ابن قتيبة لم يكن دقيقا، أو له معنى محدد، وإنما كان ثوبا فضفاضا يتسع للكثير من الألوان البلاغية.

ونرى ابن قتيبة يبدى اهتماما خاصا بالاستعارة فيقدمها على غيرها من أبواب المجاز متعللا. بأن أكثر المجاز يقع فى باب الاستعارة [١] ويستهل الاستعارة بقوله. فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى، أو مجاورا لها أو مشاكلا.

والاستعارة عند ابن قتيبة تكاد تكون مرادفة لكلمة المجاز - وإن فهم من كلامه أن المجاز أعم - فتشمل الاستعارة المفيدة، وغير المفيدة - وتشمل أيضا المجاز المرسل، والكناية والتشبيه وألوانا من البديع كالمشاكلة والمبالغة: «فالاستعارة مثل قوله «ضحكت الأرض» إذ أنبتت، لأنها تبدى عن حسن النبات، وتتفتق عن الزهر، كما يفتر الضاحك عن الثغر»، وفى قوله تعالى: «وامرأته حمالة الحطب» بين أن استعمال الحطب فى النميمة أمر شائع عن العرب «ومن هذا قيل. فلان يحطب على إذا أغرى به، شبهوا النميمة بالحطب، والعداوة والشحناء بالنار، لأنهما يقعان بالنميمة كما تلتهب النار بالحطب، ويقال: نار الحقد لا تخبو، فاستعاروا الحطب فى موضع التسمية [٢] وفى قوله تعالى: «فإن للذين ظلموا ذنوبا مثل ذنوب أصحابهم» يقول الذنوب الحظ والنصيب.. وأصل الذنوب الدلو، فاستعير فى موضع النصيب [٣].

وابن قتيبة لا يفرق بين الاستعارة المفيدة التى تأتى لغرض بلاغى، والاستعارة غير المفيدة التى هى من باب التوسع اللغوى ولا تأتى لفائدة بلاغية.

---

(١) المشكل ١٠١.

(٢) المشكل ١٠٢ ، ١٢٦.

(٣) تفسير غريب القرآن ٤٢٣ والمشكل ١١٣.

ففى قوله تعالى (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر) يستشهد بأمثلة من هذا الطراز وكلها من الاستعارة غير المفيدة إذا طبقنا عليها مقاييس عبدالقاهر، حيث إن ابن قتيبة يطلقها إطلاقا قاصرا دون أن يلاحظ فيها المبالغة، أو هى من المجاز المرسل لعلاقة التقييد والاطلاق كما تقرأ ذلك فى كتب المحدثين (١)، وذلك كقول الشاعر:

فـمـا رقـد الوالدان حـتى رأيتـه   على البكر يمريه بساق وحافر

فجعل الحافر موضع القدم، وقال آخر:

سأمنعها أو سوف أجعل أمرها   إلى ملك أظلافـه لم تشقق

يريد بالأظلاف قدميه، وإنما الأظلاف للشاه والبقر، والعرب تقول للرجل هو غليظ المشافر تريد الشفتين، والمشافر للإبل، وقال الحطيئة:

قروْا جارك العيمان لما جفوته   وقلص عن برد الشراب مشافرهْ (٢)

فعندما يطلق ابن قتيبة أعضاء الحيوان على الإنسان دون أن يشير إلى أن المراد من هذا الإطلاق هو المبالغة فى الذم، يعطينا الحق فى إدراجها فى الاستعارة غير المفيدة بمقياس عبدالقاهر، لأنها عندئذ لا تحمل معنى من المعانى، ولا تهدف إلى غرض بلاغى وإنما كان هذا الإطلاق من باب التوسع اللغوى، ويبدو أن كثيرا من العلماء ومنهم ابن قتيبة كانوا لا يرون فى هذه الأمثلة غير مجرد نقل اللفظ من شىء إلى شىء آخر دون قصد إلى المبالغة فى الذم، فنرى عبدالقاهر يبذل جهدا كبيرا (٣) ليؤكد لنا أن هذا الكلام يصدر عن العرب فى مواضع الذم حين يريدون المبالغة فى الهجاء أو التهكم، فتدخل حينئذ فى الاستعارة المفيدة، لأنها أفادت معنى من المعانى، فالمعول عليه فى وصف الاستعارة بأنها مفيدة أو غيرة مفيدة - عند عبدالقاهر - هو ما تحمله من مبالغة فى الأولى، وما تتجرد عنه من المبالغة فى الثانية.

والاستعارة عند ابن قتيبة تشمل المجاز المرسل باختلاف علاقاته ففى صدر باب الاستعارة (٤) يقولون للمطر سماء، لأنه من السماء ينزل فيقال ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم، قال الشاعر:

---

(١) مذكرة البلاغة ٢٧ حامد عونى ط ٢.
(٢) المشكل ١١٦ ، ١١٧.
(٣) الأسرار ٤١ - ٤٨.
(٤) المشكل ١٠٢ ، ١٠٣.

إذا سقط السماءُ بأرض قومٍ رعيناه وإن كانوا غضابا

وهذا مجاز مرسل علاقته المحلية أو السببية ومن الاستعارة (وأما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله هم فيها خالدون) يعنى جنته سماها رحمة، لأن دخولهم إياها كان برحمته، فالرحمة سبب فى دخول الجنة أي العلاقة السببية. والمتأخرون يقولون إنه مجاز مرسل علاقته الحالية، لأن الرحمة حالة فى الجنة. وفى كتاب أدب الكاتب.

يقول: والعرب تسمى النبت «ندى»، لأنه بالمطر يكون، وتسمى الشحم «ندى» لأنه بالنبت يكون قال ابن أحمد:

كثور العداب الفردِ يضربه الندى تعلَّى الندى فى مَتْنه وتحدرا

فالندى الأول: المطر، والندى الثاني: الشحم، ويقولون للمطر سماء، لأنه من السماء ينزل» [1].

وكما تشمل الاستعارة المجاز المرسل تشمل الكناية أيضا. يقولون لقيت من فلان عرق القربة، أي شدة ومشقة، وأصل هذا أن حامل القربة يتعب فى نقلها حتى يعرق جبينه، فاستعير عرقها فى موضع الشدة. وفى قوله: (وثيابك فطهر) أى طهر نفسك من الذنوب فكنى عن الجسم بالثياب، لأنها تشتمل عليه. قالت ليلى الاخيلية وذكرت إبلا:

رموها بأثواب خفاف فلا ترى لها شبها إلا النعامَ المنفرا

أى ركبوها فرموها بأنفسهم، ويعنى بأثواب خفاف بأجسام خفاف [2]. فهذا كناية على حد قول ابن قتيبة أو مجاز مرسل علاقته المجاورة، ولكنه أدخلها فى باب الاستعارة. وابن قتيبة يعتبر الكناية استعارة، ولا فرق بين الاثنين كالمثال السابق والآية القرآنية، وكذلك قوله تعالى: (ولكن لا تواعدوهن سرا) فالسر كناية عن النكاح لما بينهما من تلازم ولكن ابن قتيبة يقول: «السر: النكاح، لأن النكاح يكون سرا، ولا يظهر فاستعير له السر» [3] أو يقول فى قوله تعالى (لو أردنا أن نتخذ

---

(1) أدب الكاتب ٧٦ والعداب: مسترق الرملة ومنقطعها.

(2) المشكل ١٠٧ ، المعانى الكبير ١ / ١٨٦ ط حيدر آباد ١٣٦٨.

(3) المشكل ١٠٦.

لهوا لا تخذناه من لدنا) وأصل اللهو: الجماع فكنى عنه باللهو، كما كنى عنه بالسر، ثم قيل للمرأة لهو، لأنها تجامع. قال امرؤ القيس.

الا زعمت بسباسة اليوم أنني كبرت والا يحسن اللهو أمثالى

اى النكاح. ويروى أيضا: والا يحسن السر: أى النكاح. فهذا كناية ويدخلها فى باب الاستعارة (١). فابن قتيبة - إذن - لا يجد فرقا بين الاستعارة والكناية، وكأنهما لفظان مترادفان عنده، ومن ثم فإن فكرة الكناية فى المشكل غير محددة ولا واضحة وإنما هى داخلة فى إطار الاستعارة، ولكنها سوف تكون أكثر وضوحا وتحديدا عندما يتناولها فى تأويل مختلف الحديث وسوف نعود إلى ذلك فى الحديث عن الكناية بصفة خاصة.

ويدخل التشبيه أيضا فى الاستعارة فقوله تعالى (نساؤكم حرث لكم) أى مزدرع لكم كما تزدرع الأرض (٢)، ولا يصح أن تكون الآية استعارة لوجود الطرفين خلافا للرمانى الذى اعتبر مثل هذا الأسلوب من الاستعارة، لأنه منزوع الأداة وإن ذكر فيه الطرفان (٣). ومنه قوله «هن لباس لكم وأنتم لباس لهن» فشبه النساء أولا والرجال ثانيا باللباس للصلة المذكورة، وهذا كله داخل فى باب الاستعارة عند ابن قتيبة، وإذا كانت الاستعارة عند ابن قتيبة تحتوى التشبيه بذكر طرفية كما تحتوى غيره فإن التشبيه مجاز عنده، وقد تأثر بهذا القول ثعلب فعد التشبيه مجازا حين يقول «أب بين الأبوة - أى ظاهر الصحة فى كونه ابا لمن ولد لا على المجاز والتشبيه. «وأم بينة الأمومة» أى ظاهرة الولادة وليست على التشبيه والمجاز (٤) وكذلك ابن فارس حين أخرج التشبيه من الحقيقة واعتبره مجازا (٥).

والمشاكلة أيضا استعارة ومن ذلك قوله (صبغة الله ومن أحسن الله صبغة) ابن قتيبة يسميها المجازاة فيقول فى قوله (نسوا الله فنسيهم) أى جازاهم جزاء

---

(١) المشكل ١٢٤.

(٢) المشكل ١٠٧.

(٣) ثلاث رسائل ٧٩.

(٤) فصيح ثعلب ٣٢.

(٥) الصاحبى ١٦٨.

النسيان. وقد ذكرت هذا وأمثاله في كتاب المشكل [١]. وفي قوله (وأكيد كيدا) اجازيهم جزاء كيدهم [٢].

والمبالغة في الوصف أيضا استعارة ومنه قوله تعالى (فما بكت عليهم السماء والأرض وما كانوا منظرين) [٣] تقول العرب إذا أرادت تعظيم مهلك رجل عظيم الشأن، رفيع المكان، عام النفع كثير الصنائع، أظلمت الشمس له، وكسف القمر لفقده، وبكته الريح والأرض والسماء، يريدون المبالغة في وصف المصيبة به، وإنها قد شملت وعمت، وليس ذلك بكذب، لأنهم جميعا متواطئون عليه، والسامع له يعرف مذهب القائل فيه. وهكذا يفعلون في كل ما أرادوا أن يعظموه ويستقصوا صفته. ونيتهم في قولهم أظلمت الشمس أي كادت تظلم، وكسف القمر أي كاد يكسف. ومعنى كاد هم أن يفعل ولم يفعل. وهنا يحس ابن قتيبة بما يعتمل في صدور السامعين بأنها ضرب من المبالغة الممقوتة فيفسر المعنى بما يقربه من الصحة فيقدر (كاد) التي تدني الفعل ولا تجعله واقعا، وبذلك يصبح المعنى صحيحا. وهذه الطريقة هي التي سار عليها المتأخرون في صحة المبالغة أو فسادها. فالاستعارة عند ابن قتيبة بمنزلة المجاز تضم ألوانا من المجاز المرسل والكناية والتشبيه كما تضم بعض المحسنات البديعية، كالمبالغة المقبولة والمشاكلة، ولذلك سلكها جميعا في باب الاستعارة.

والقلب عند ابن قتيبة أعم منه عند سيبويه او أبي عبيدة أو الفراء، وقد اعتمد فيه، اعتمادا كبيرا على آرائهم، وخاصة ما كان مشتركا بينهم، غير أنه لا يقبل آراء السابقين على علاتها وإنما يرتضي منها ما يرتضي، ويرفض ما يرفض، وهو في حالتي الرضى أو الرفض لا يشير إلى صاحب الرأي. ونقول إن القلب عند ابن قتيبة أعم، لأنه تناول فيه ما يتصل باللغة، وما يتصل بالتصريف ثم ما يدخل في البلاغة، وجمعها في سلك واحد تحت باب المقلوب. فمن المقلوب أن يوصف الشيء بضد صفته. إما للتطير والتفاؤل كقولهم للديغ سليم تطيرا من السقم،

---

(١) المشكل ١١٢.

(٢) تفسير غريب القرآن ٤١ ، ٥٢٢.

(٣) المشكل ١٢٧.

وتفاؤلا بالسلامة. أو للمبالغة في الوصف كقولهم للغراب أعور لحدة بصره. أو للاستهزاء كقوله تعالى «إنك لأنت الحليم الرشيد» وهذا الأخير يدخل في الاستعارة التهكمية. ومن المقلوب ايضا التضاد في اللغة كالصريم التي تطلق على الصبح والليل، فيقال للصبح صريم، والليل صريم كقوله تعالى: (فأصبحت كالصريم) اي سوداء كالليل، لأن الليل ينصرم عن النهار، والنهار ينصرم عن الليل [١].

ومن المقلوب الذي يتعلق بالتصريف فقد ذكره في أدب الكاتب. يقول: ومن المقلوب جذب وجبذ واضمحل وامضحل.. وساءني الأمر وسآني.. إذا أحزنك، وبتلت الشيء وبلته قطعته ومنه قول الشنفرى»،

كأن على الأرض نسيًا تقصُّه ... على أمها وإن تحدثك تبلتِ [٢]

ولم يستشهد ابن قتيبة على هذا النوع بشيء من القرآن. ويبدو أنه يخلو منه.

اما المقلوب الذي يتعلق بأبواب البلاغة وكان بمثابة الحلية التي يصول فيها العلماء، ذلك النوع الذي يقول عنه ومن المقلوب أن يقدم ما يوضحه التأخير، ويؤخر ما يوضحه التقديم كقوله تعالى «فإنهم عدو لي إلا رب العالمين» أي فإني عدو لهم، لأن كل من عاديته عاداك، ويستشهد على ذلك بما ذكره سيبويه في كتابه:

ترى الثور فيها مدخل الظل رأسه ... وسائره باد إلى الشمس اجمع

أراد مدخل رأسه الظل، فقلب، لأن الظل التبس برأسه فصار كل واحد منهما داخلا في صاحبه والعرب تقول: اعرض الناقة على الحوض، تريد: اعرض الحوض على الناقة، لأنك إذا أوردتها الحوض: اعترضت بكل واحد صاحبه. وقال عز وجل (خلق الانسان من عجل) أي خلق العجل من الإنسان يعني العجلة كذا قال أبو عبيدة [٣] فالمقلوب الذي يتعلق بأبواب البلاغة استمده كلية من سيبويه وأبي عبيدة.

ثم يتحدث في النهاية عن نوع من المقلوب جاء على طريق الغلط، فقد كان بعض أصحاب اللغة يذهب في قول الله تعالى: «ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق

---

(١) المشكل ١٤٢ ، ١٤٣.

(٢) أدب الكاتب ٣٨١ ، ٣٨٢، تبلت: تقطع.

(٣) المشكل ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٢.

بما لا يسمع إلا دعاء ونداء» إلى مثل هذا القلب ويقول - يقصد بذلك أبا عبيدة[1] - وقع التشبيه بالراعى فى ظاهر الكلام والمعنى للمنعوق به وهو الغنم فيرد ابن قتيبة هذا الرأى بقوله (والله تعالى لا يغلط ولا يضطر، وإنما أراد ومثل الذين كفروا ومثلنا فى وعظهم كمثل الناعق بمالا يسمع فاقتصر على قوله (ومثل الذين كفروا) وحذف ومثلنا - لأن الكلام يدل عليه - ومثل هذا كثير فى الاختصار.[2] فابن قتيبة جعل علة هذا القلب الاختصار وليس الغلط لأن الغلط لا يجوز لأحد أن يحكم به على كتاب الله عز وجل لو لم يجد له مذهبا، بخلافه فى الشعر ،لأن الشعراء تقلب اللفظ، وتزيل الكلام على الغلط، أو على طريق الضرورة للقافية أو لاستقامة وزن البيت [3]. ولا ندرى لماذا كان يحمل ابن قتيبة القلب على الغلط، وقد ارتضاه سيبويه وأبو عبيدة والفراء، ولم يحمله واحد منهم على الغلط كما فعل ابن قتيبة. وقلب الكلام من سنن العرب المأثورة وتصاريف لغاتها المشهورة، ومنه فى القرآن الكثير [4] ولكنها النظرة المتزمتة لأمور فرغ منها العلماء الأقدمون، واقروا بصحتها، وأجمعوا على سلامتها والتكرار فى القرآن قد جاء على مذاهب العرب فى كلامهم، وقصد به التوكيد والإفهام. ويذكر ذلك ابن قتيبة فى وضوح تام «وإنما تكرار الكلام من جنس واحد وبعضه يجزئ من بعض، كتكراره فى (قل يأيها الكافرون) وفى سورة الرحمن (فبأى آلاء ربكما تكذبان) فقد أعلمتك أن القرآن نزل بلسان القوم وعلى مذاهبهم ومن مذاهبهم التكرار إرادة التوكيد والإفهام، كما أن من مذاهبهم الاختصار، إرادة التخفيف والإيجاز، لأن افتنان المتكلم والخطيب فى الفنون، وخروجه من شىء إلى شىء أحسن من اقتصاره فى المقام على فن واحد، وكل هذا يراد به التأكيد للمعنى الذي كرر به اللفظ»[5] فالتكرار للتوكيد والإفهام، لأن التكرار يفيد العناية بالأمر، والاهتمام به، وزيادة التنبيه له، وخشية تناسى الكلام الذى ذكر أولا، فلا تنصرف النفس عنه، وقد راعى القرآن ذلك فكرر، وضاعف التكرار فى بعض السور حين أراد مضاعفة الاهتمام والعناية بما يقول.

---

(1) مجاز القرآن ۱ / ٦٣.

(2) المشكل ١٥٣ / ١٥٦.

(3) المشكل ١٤٤.

(4) درة الغواص فى أوهام الخواص ص ٥.

(5) المشكل ١٨٢ - ١٨٣.

أما الزيادة فقد تكون بالحروف مثل الباء ومن واللام والكاف وعن وإن وإذ وما، والواو ولا، وكلها تأتى لإفادة التوكيد، ويورد لكل منها كثيراً من شواهد القرآن الكريم وهذا مألوف عند السابقين من النحاه، ولكن ابن قتيبة لا يكتفى بهذا، بل يورد للزيادة معنى جديدا، وقد تأتى الكلمة الزائدة لرفع المجاز وبيان أن الكلام يجرى عى حقيقته، فمن ذلك قوله: (وأما الزيادة فى التوكيد فكقوله سبحانه) (يقولون بأفواهم ما ليس فى قلوبهم)، لأن الرجل قد يقول بالمجاز كلمت فلانا، وإنما كان ذلك كتابا أو إشارة على لسان غيره، فأعلمنا أنهم يقولون بألسنتهم، وكذلك قوله (يكتبون الكتاب بأيديهم)، لأن الرجل قد يكتب بالمجاز وغيره الكاتب عنه»[1] كما يسوق معنى آخر للزيادة، ولكنه مقصور على الكتابة دون المشافهة، وعلى الكتاب دون المتكلمين يقول «والكتاب يزيدون فى كتابة الحروف ما ليس فى وزنه، ليفصلوا بالزيادة بينه وبين المشبه له»[2] ولم يذكر فى ذلك مثالا، ولعل ابن قتيبة أول من أشار إلى فائدة الزيادة بهذا النوع، ونعنى بها رفع المجاز، إذ لم نعثر عليه فى كتب البلاغيين السابقين.

وابن قتيبة في باب الكناية والتعريض من كتاب المشكل لم يذكر شيئا عن الكناية الاصطلاحية، وربما استغنى عن ذلك بما ذكره فى باب الاستعارة حيث كان يسوى بين الكناية والاستعارة، ولا يجد فرقا بينهما فيعبر عن الاستعارة بأنها كناية والكناية بأنها استعارة كما وضحنا ذلك فى حديثنا عن الاستعارة عند ابن قتيبة[3]، ولكنه فى (تأويل مختلف الحديث) كان أوضح دلالة على الكناية الاصطلاحية وأشد صراحة، وأن الأمثلة التى ساقها عن الكناية هى الأمثلة التى تلقفها العلماء بعده، وزجوا بها فى كتبهم حتى لا يكاد يخلو كتاب منها، فابن قتيبة يقول «وكلام العرب إيماء وإشارة وتشبيه يقولون «فلان طويل النجاد» والنجاد حمائل السيف، وهو لم يتقلد سيفا قط، وإنما يريدون أنه طويل القامة، فيدلون بطول نجاده، على طوله، لأن النجاد القصير، لا يصلح على الرجل الطويل، ويقولون «فلان عظيم الرماد» ولا رماد فى بيته ولا على بابه، وإنما يريدون أنه كثير

---

(١) المشكل ١٨٧.

(٢) أدب الكاتب ١٨٢.

(٣) انظر ١٨٢ من هذا الحديث.

الضيافة فناره وارية أبدا، وإذا كثر وقود النار كثر الرماد، والله تعالى يقول فى كتابه (ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام) فدلنا بأكلهما الطعام، على معنى الحدث، لأن من أكل الطعام فلابد له من أن يحدث. وقال تعالي حكاية عن المشركين فى النبى صلى الله عليه وسلم (وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق) فكنى بمشيه فى الأسواق عن الحوائج التى تعرض للناس فيه فيدخلون لها الأسواق، كأنهم رأوا أن النبى عليه السلام إذا بعثه الله تعالى أغناه عن الناس، وعن الحوائج إليهم [١] «أليست هذه الأمثلة هى التى جرت على ألسنة البلاغيين وضمنها أبحاثهم فى الكناية؟

أليس فى هذه الأمثلة ذلك اللزوم بين المعنى الكنائى، والمكنى عنه، ألم يكن ابن قتيبة ملما بمعنى الكناية حين رأى أن طول النجاد يلزم منه طول القامة، ألم يكن ابن قتيبة مدركا لمعنى الكناية الاصطلاحية «وهى اللفظ الذى يراد به لازم معناه مع جواز إرادة ذلك المعنى» حين لم يشترط وجود المعنى الكنائى على حقيقته فى الواقع فلا باس بأن يقولوا فلان عظيم الرماد ولا رماد فى بيته ولا على بابه؟ وإذا أردنا أن نحدد ما أضافه البلاغيون إلى الكناية بعد ابن قتيبة لم نجد غير تلك التقسيمات المنطقية والتفريعات المتعددة التى تجعل من الكناية ألوانا وألوانا لا تزيد فى قيمتها الفنية بقدر ما تزيد فى تفتيتها، كتقسيم الكناية: كناية عن صفة، وموصوف، ونسبة، كما تتفرع الكناية عن صفة: إلى قريبة وبعيدة. والقريبة إلى واضحة وخفية، والبعيدة تقل وتكثر فيها الوسائط بين اللفظ المذكور والمعنى المكنى عنه. ولاشك أن المبرد (ت ٢٨٥هـ) فى كتابه الكامل حين تناول الكناية نظر إلى ما قاله ابن قتيبة فانتفع به كل الانتفاع [٢].

ويلاحظ ابن قتيبة أن الكناية أحيانا يكون فيها معنى التشبيه، يلاحظ ذلك فيما روى عن الرسول عليه السلام «إنى لأجد نفس ربكم من قبل اليمن» عندما يقول «وهذا من الكناية، لأن معنى هذا أنه قال: كنت فى شدة وكرب وغم من أهل مكة، ففرج الله عنى بالأنصار. يعنى أنه يجد الفرج من قبل الأنصار وهم من

[١] تأويل مختلف الحديث ١٦٣ ، ١٦٤.

[٢] الكامل ٢ / ٥.

اليمن فالريح مـن فرج الله تعالى وروحه، كما كان الأنصار من فرج الله تعالى» [١]. حيث شبه الأنصار بالريح فى أن كليهما من فرج الله تعالى. والكناية والمكنى عنه مـركبـان كمـا هو واضح من تفسير ابن قتيبة فلا بأس بأن نسميها الكناية التمثيلية على غرار الاستعارة التمثيلية المركبة. ولذلك فإنه فى موضع آخر من هذا الكتاب يرى أن من الكناية ما هو تشبيه وتمثيل، كما فى الحديث القدسى «من تقرب إلى شبرا تقربت منه ذراعا، ومن تقرب منى ذراعا تقربت منه باعا، ومن اتانى يمشى أتيته هـرولة» ويمضى ابن قتيبة «ونحن نقول إن هذا تمثيل وتشبيه، وإنما أراد من أتانى مسرعا بالطاعة أتيته بالثواب أسرع من إتيانه، فكنى عن ذلك بالمشى والهـرولة» [٢].

وابن قتيبة يعتبر التعريض فرعا عن الكناية ويبين الغرض منه: ومن هذا البـاب - اى باب الكناية - التعريض، والعرب تستعمله فى كلامها كثيرا فتبلغ إرادتها بوجـه هو ألطف وأحسن من الكشف والتصريح، ويعيبون الرجل إذا كان يكاشف فى كل شىء، ويقولون لا يحسن التعريض إلا ثلباء [٣] وكما نقل الثعالبى (ت ٤٣٠هـ) فى كتاب الكنايات هذا الكلام بنصه وهو يتناول التعريض عن ابن قتيبة [٤] فإن ابن قتيبة أيضا قد أخذه عن الفراء بمعناه [٥]. وقد سبق أن نبهنا إلى ذلك [٦] . ولاشك أن للتعريض قيمة أخلاقية يراعيها المتكلم فى خطابه فيستعمل اللطف والستر فى معانيه، فى حين أن ذلك لا يمنعه عن الوصول إلى هدفه. ولكنه يتسلل إلى الغرض دون أن يصطدم بمعايير الذوق، ومقاييس الأخلاق. ولذلك ينقل عن المنصور «عقوبة الحلماء التعريض، وعقوبة السفهاء التصريح» [٧].

وربما كان أول من فسر لنا معنى التعريض ابن عباس (ت ٦٨هـ) حين سئل عن قوله تعالى (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء) قال «هو أن يقول لها فى عدتها إنى أريد التزوج وودت أن الله رزقنى امرأة، ونحو هذا، ولا

---

(١) مختلف الحديث ٢١٢.

(٢) مختلف الحديث ٢٢٤.

(٣) المشكل ٢٠٤.

(٤) الكنايات ٥٦.

(٥) معانى القرآن ٢ / ٢٦٢.

(٦) انظر ص ١٥٢ من هذا الكتاب.

(٧) عيون الأخبار ١ / ٢٨٥.

ينصب لها ما دامت في عدتها»[1]. ولكن ابن قتيبة ينقل رأي مجاهد بنصه في معنى التعريض حين قال «والله إنك لجميلة وإنك لنافقة، وإن النساء لمن حاجتي وإنك لإلى خير إن شاء الله»[2].

والتعريض كما ينقله ابن قتيبة عن السلف ليس كذبا، ولكنه شبيه بالكذب ولذلك يجب الحيطة في استعماله: أي إنه لا يستعمل أبدا، ولكن في فترات متباعدة حتى لا يعتاد عليه المرء فتسلمه هذه العادة إلى الكذب، ويقع فيه بعد أن يقترب منه ولذلك قال بعض أهل السلف لابنه يابني لا تكذبن ولا تشبهن بالكذب، فنهاه عن المعاريض لئلا يجرى على اعتيادها فيتجاوزها إلى الكذب، وأحب أن يكون حاجزا من الحلال بينه وبين الحرام»[3].

ويمكن القول بأن ما ذكره ابن قتيبة في فن التعريض لا يخرج بحال من الأحوال عما ذكره الفراء في معاني القرآن. غير أن ابن قتيبة في الكناية كان بلاشك مكملا للنقص الذي ظهر في بحث الفراء عن الكناية. فقد فهمها الفراء على أنها مزيج من الكناية اللغوية والاصطلاحية بينما رأينا ابن قتيبة يوضح الكناية الاصطلاحية أشد التوضيح مما حدا بالمبرد أن يسير على نهجه، كما لاحظ ابن قتيبة في الكناية من لطف المعنى مما جعل ثعلبا يتخذ من هذه العبارة عنوانا لباب الكناية في قواعد الشعر.

وقد يحلو للبعض أن يقارن بين بلاغة الكناية، وبلاغة التعريض، وأيهما أوفر حسنا، وأكثر جمالا. ولا ريب أن ابن قتيبة قد تعرض لبلاغة الكناية ولطفها، كما تعرض لبلاغة التعريض وحسنه، ولكنه لم يبين لنا أيهما أبلغ: الكناية أم التعريض؟ ونستشف من عنوان الباب الذي صدره بالكناية والتعريض، وحديثه أولا عن الكناية ثم تلاه بالحديث عن التعريض، واعتباره التعريض فرعا عن الكناية، يدلنا على أن ابن قتيبة كان يمايز بين النوعين، ويفضل الكناية على التعريض.

وبشأن الغرابة والتعقيد يحدثنا ابن قتيبة بأن الكاتب عليه أن يتوخى

---

(1) تفسير الطبري ٤ / ٣٢١ ، غريب القرآن ٨٩ ، ٩٠.

(2) تفسير الطبري ٤ / ٣٢١ ، غريب القرآن ٨٩ ، ٩٠.

(3) المشكل ٢٠٨.

السهولة فى العبارة والاستعمال فى المعنى فلا يكون اللفظ وحشيا غريبا، ولا المعنى بعيدا، والكلام معقدا يقول «وليس حكم الكتاب فى هذا الباب حكم الكلام، لأن الإعراب لا يقبح منه شيء فى الكتاب ولا يثقل، وإنما يكره فيه وحشى الغريب، وتعقيد الكلام كقول بعض الكتاب فى كتابه إلى العامل فوقه «وأنا محتاج إلى أن تنفذ إلى جيشا لجبا عرمرما، وقول آخر فى كتابه «عضب عارض ألم فأنهيته عذرا» وكان هذا الرجل قد أدرك صدرا من الزمان، وأعطى بسطة فى العلم واللسان وكان لا يشان فى كتابته إلا بتركه سهل الألفاظ ومستعمل المعانى» [(١)].

ويوصى ابن قتيبة الكتاب بمراعاة مقتضى الحال فى الألفاظ والمعانى على حد سواء، فلسفة الناس ألفاظ، ولعلية القوم ألفاظ فيقول «ونستحب له - أى الكاتب - أيضا أن ينزل ألفاظه فى كتبه فيجعلها على قدر الكاتب والمكتوب إليه، وأن لا يعطى خسيس الناس رفيع الكلام، ولا رفيع الناس وضيع الكلام [(٢)] ويراجع نصيحة إبرويز لكاتبه حين قال له «واجمع الكثير مما تريد فى القليل مما تقول» يريد الإيجاز يقول ابن قتيبة «وهذا ليس بمحمود فى كل موضع ولا بمختار فى كل كتاب، بل لكل مقام مقام، ولو كان الإيجاز محمودا فى كل الأحوال لجرده الله تعالى فى القرآن، ولم يفعل الله ذلك، ولكنه أطال تارة للتوكيد، وحذف تارة للإيجاز، وكرر تارة للإفهام، وعلل ذلك مستقصاة فى كتابنا تأويل القرآن، وليس يجوز لمن قام مقاما فى تحضيض على حرب، أو حمالة بدم، أو صلح بين عشائر، أن يقل الكلام ويختصره، ولا لمن كتب إلى عامة كتابا فى فتح أو استصلاح أن يوجز.. ولكن الصواب أن يطيل ويكرر، ويعيد ويبدى ويحذر وينذر [(٣)].

ومطابقة الكلام لمقتضى الحال هو أساس البلاغة كلها وهو الذى يجب مراعاته فى الكلام حتى يصبح بليغا يتعدى مرحلة الإفهام، ولأهميته ينبغى أن نوليه مزيدا من العناية حتى نبدد اللبس الذى يقع فيه البعض فيظن أن مطابقة الكلام لمقتضى الحال يقصد به إفهام المعنى دون أن نتخطى ذلك، ولتوضيح هذا القول ينبغى أن نفرق بين معنى ومعنى، فمن المعانى ما هو أساسى يتكون من

---

(١) أدب الكاتب.

(٢) أدب الكاتب ١٤ .

(٣) أدب الكاتب ١٥ ، ١٦ ، وانظر المشكل ١٠ .

النسبة ومتعلقاتها، كنسبة الفعل إلى الفاعل والمفعول، ونسبة الخبر إلى المبتدأ، ويقتصر على ذلك دون مراعاة لشيء آخر. ومن المعانى ما هو مكمل للنسبة: وهذا لا نكتفى فيه بمجرد الإخبار، بل من مراعاة أحوال المخاطب، فالأول يكون تعبيرا غفلا ساذجا غير تام ولا مستوعب، لأنه مجرد نسبة شيء إلى شيء آخر، كان نعبر عن سقوط المطر فقط دون نظر إلى شك المخاطب أو إنكاره فنقول هذا يوم ممطر؛ والثانى لابد فيه من مراعاة مقتضى حال المخاطب فنأتى بتوكيد مناسب يتفاوت بتفاوت الحال. فنقول إن هذا اليوم ممطر، أو إن هذا اليوم للمطر. فالأول من العنصرين تعبير عن معنى، والثانى تعبير عن معنى، ولكن شتان ما بين معنى وآخر. أحدهما بعيد عن دائرة البلاغة والآخر يدخل فى نطاق البلاغة، ويعد من صميم علم البلاغة. فلدينا - إذن - عنصران أساسيان فى الأفكار التى نعبر عنها: الأول المعنى الاساسى ونعبر عنه عادة بالمفردات، ولا يمكن أن يظهر هذا المعنى بجميع أجزائه إلا إذا روعى فيه مبدأ الوضوح. أما العنصر الثانى من المعانى فليس من نوع الأجزاء التى يتكون منها هيكل المعنى، ولكنها الأحوال والأوضاع المختلفة التى تعرض لهذا المعنى، وتفتقر إلى التعبير كالذكر والحذف والتقديم والتأخير والتعريف والتنكير وما إلى ذلك. وقد تتبع علم المعانى هذه الأوضاع، وبين دلالة كل منها فى التعبير عن المعنى كاملا. والعقاد يوضح هذا المعنى فى إيجاز شديد يصيب به الغرض فيقول «وقد انقل المعنى لأوصل ما فى نفسى إلى نفس السامع واكتفى بهذا وقد انقله لأوثر فيه أو لأنفره، او لأرغبه، أو لأبلغ «طلبا لى لا يتحقق بمجرد النقل، فالنقل وحده لا يحقق بلاغة وإنما هو محقق لمقصد المتكلم، فالتركيز على المقصد هو المهم» [1].

ومطابقة الكلام لمقتضى الحال: أترى حال المخاطب أم حال المتكلم أم كليهما معا؟.

اما مراعاة حال المخاطب فهو امر مفروغ منه تماما حيث اهتم البلاغيون بمراعاة حال المخاطب ومطابقة الكلام له، واستقر ذلك فى الأذهان، وتناقلته الكتب واحدا بعد الأخر، مما لا يدع مجالا للشك فى هذه الفكرة، أو محاولة

(١) تعقيب العقاد على محاضرة بعنوان (نظرة نقدية فى مبادئ البلاغة ص ١٧٢ المجمع اللغوى ١٩٦٢.

تغييرها، وبشيء من المراجعة يمكن أن نتشكك في أمر هذه المطابقة التي كاد العلماء يقصرونها على المخاطب فحسب. فشعراء المراثي الذين ينظمون الشعر لفقد أعزائهم، وفراق أحبابهم، لاشك أنهم ينظمونه لتصوير ما ألم بهم من حزن، وما اعتلج في صدورهم من ألم، ولاشك أن قصائدهم تطابق أحوالهم أولا، ثم توافق أحوال المخاطبين بعد ذلك وربما لا توافق.

والغاضب أو المنفعل لسبب من الأسباب لابد أن يعبر بطريقة ينفث بها ما يعتمل في صدره من غضب أو انفعال أو كراهية أو غير ذلك، فينفعل المخاطب لما يقول المتكلم، والمتكلم إنما كان يراعي في تعبيره حالته النفسية الخاصة قبل كل شيء آخر. فهذه المطابقة لحال المتكلم من حيث المضمون. أما حيث الشكل.. فواصل ابن عطاء (ت ١٨١هـ) كان مصابا بلثغة في لسانه فلا يظهر حرف الراء في كلامه، ولذلك كان يتجنب حرف الراء فيما يقول، فهل كان في تجنب هذا الحرف يراعي حالة نفسه - وهو المتكلم - أو كان يراعي أحوال المخاطبين، ومعلوم انه كان بليغا وفصيحا، وهو لبلاغته وفصاحة بيانه يستطيع ان يؤثر فيهم وإن توارى حرف الراء من لسانه.

فمراعاة حال المتكلم شكلا ومضمونا تقف جنبا إلى جنب مع مراعاة حال المخاطب، أما قصر المطابقة على حال المخاطب فقط فهو نوع من الاقتسار غير مهضوم تماما. وقد لاحظ أستاذنا الدكتور الخولي أن عبد القاهر قد التفت إلى ذلك حين رأى المتقدمين يربطون توكيد الجملة بحال المخاطب من تردد أو إنكار (فيدخل في التوكيد حال المتكلم أيضا، وذلك إذا وقع شيء كان يظن انه لا يقع كما في قول أم مريم (رب إني وضعتها انثى) وقول نوح (رب إن قومي كذبون) ثم عقب على ذلك الدكتور الخولي بقوله وهذا ما لم يلتفت إليه المتقدمون ولا المتأخرون»[1]. اما إذا روعي حال المخاطب والمتكلم في آن واحد فلاشك أننا نكون قد ارتقينا أعلى القمم البلاغية التي لا تدانيها قمة مراعاة الاقتصار على واحد منهما.

وابن قتيبة يفهم التورية على أنها لفظ يتفق ظاهره مع مراد السامع، ولكن المتكلم ينوي به شيئا آخر يتفق مع رغبته هو وهواه. ويلجأ إلى ذلك لداع من الدواعي كالتخلص من مأزق أو الهروب من موقف.

---

(١) الدلائل ٢٥٢ . أثر القرآن د. الخولي ١٩١ . ٢١٢ .

وقد طرق ابن قتيبة ألوانا أخرى من المحسنات البديعية كالتوجيه الذى تعرض له فى قوله تعالى (لا تقولوا راعنا) وقد نقله تماما عن الفراء [1].

وتحدث عن تأكيد المدح بما يشبه الـ قوله تعالى (وما نقموا إلا أن أغناهم الله ورسوله من فضله) فقال ليس ينقمون شيئا ولا يعرفون من الله إلا الصنع الجميل وهذا كقول الشاعر:

ما نقم الناس من أمية إلا م أنهم يحلمون إن غضبوا

وأنهم سادة الملوك فلا تصلح إلا عليهم العرب

وهذا ليس مما ينقم، وإنما أراد أن الناس لا ينقمون عليهم شيئا، وكقول النابغة:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

اى ليس فيهم عيب [2].

وإذا كان ابن قتيبة قد نقل التوجيه عن الفراء، فإنه استقل برأيه فى تأكيد المدح: فالفراء لم يذكر فى هذه الآية أكثر من قوله «وما نقموا إلا الغنى فإن فى موضع نصب» [3].

أما بيت النابغة فقد عرض له سيبويه من قبل [4].

وقد عرف ابن قتيبة أيضا حسن الابتداء، وجمال المطلع فى القصائد الشعرية ففى قول أوس بن حجر.

أيتها النفس اجملى جزعا إن الذى تحذرين قد وقعا

يقول «لم يبتدئ احد مرثية بأحسن من هذا [5] ولكنه على كل حال ينقل ذلك عن الأصمعى فابن دريد (ت ٣٢١هـ) يقول أخبرنا أبوعثمان عن التوزى قال:

---

(١) معانى القرآن للفراء ١ / ٦٩ - ٧٠ ، وانظر تفسير غريب القرآن لابن قتيبة ٦٠ وانظر ص ١٠٧ من هذا البحث.

(٢) غريب القرآن ١٩٠ .

(٣) معانى القرآن ١ / ٤٤٦ .

(٤) الكتاب ١ / ٣٦٧ ، وانظر ص ١٢٤ من هذا الكتاب.

(٥) الشعر والشعراء ٩٥ .

سمعت الأصمعي (ت ٢١٢هـ) يقول: لم يبتدئ أحد من الشعراء مرثية أحسن من ابتداء مرثية أوس بن حجره ويذكر قصيدته التي مطلعها هذا البيت [١].

ويقول ابن قتيبة في قول النابغة الذبياني:

كليني لهمٍّ يا أميمة ناصبِ وليل أقاسيه بطئ الكواكب.

لم يبتدئ إحد من المتقدمين بأحسن منه ولا أغرب» [٢].

أما رأى ابن قتيبة في السجع أو الفواصل القرآنية فقد ذكرنا أن ابن قتيبة خالف الفراء حين قال بزيادة الحروف في رءوس الآيات ونقصانها، مراعاة للموسيقى القرآنية، واتساق الآية مع ما قبلها وما بعدها، لأنه اعتبر هذا نوعا من التعسف السقيم الذي لا يتفق مع جلال القرآن ومعانيه، وقد تحدثنا عن ذلك بتفصيل وإفاضة في الفواصل القرآنية عند الفراء بما يغني عن إعادته [٣].

★ ★ ★

(١) كتاب ذيل الأمالي والنوادر لأبي علي القالي ط ٣ ص ٢٤.

(٢) الشعر والشعراء ٦٦.

(٣) انظر ص ١٥٦ من هذا البحث.

الفصل الثانى

البلاغـة عند المبرد

٢١٠ - ٢٨٥ هـ

هو محمد بن يزيد الأزدي زعيم المدرسة البصرية، وإمام النحاة فى عصره «وكان من أعلم الناس بمذاهب البصريين فى النحو ومقاييسه» (١) وقد اجمع أصحاب التراجم على زعامة المبرد للنحو: فالسيرافى يقول «انتهى علم النحو بعد طبقة الجرمى والمازنى إلى أبى العباس بن يزيد الأزدى» (٢). ويقول عنه ابن الأنبارى «كان شيخ أهل النحو والعربية» (٣) ويذكرعنه ابن خلكان» أنه كان إماما فى النحو اللغة» (٤). وقد وصفه البغدادى بأنه شيخ أهل النحو، واحافظ علم العربية» (٥). فالمبرد زعيم من زعماء النحو فى البصرة، وحمل لواء» ونافح دونه ضد نحاة الكوفة، فكان يعمل على إضعاف آرائهم وردها، ليكتب لمذاهب البصرة الذيوع والانتشار. وقد شغف المبرد بالنحو والتصريف منذ صباه فلزم أبا عمرو الجرمى (ت٢٢٤هـ) يقرأ عليه كتاب سيبويه حتى إذا توفى لزم عثمان المازنى (ت٢٤٩هـ) واعجب به المازنى حتى لقبه بالمبرد - بكسر الراء - لتثبته فى القول من المسائل التى تعرض له (٦). ولكن الكوفيين حرفوا اللقب، وفتحوا الراء، إعناتا له،

---

(١) مقدمة تهذيب اللغة ٢٧.

(٢) أخبار النحويين البصريين للسيرافى ط القاهرة ١٩٥٥، لسان الميزان لابن حجر العسقلانى ط الهند ١٣٣١ هـ ص ٥ / ٤٣٠.

(٣) نزهة الألبا ٢٧٩.

(٤) وفيات الأعيان ٣ / ٤٤١ ط القاهرة ١٩١٨ م، ٢ / ٤١٥.

(٥) تاريخ بغداد ٣ / ٣٨٠ ط القاهرة ١٩٣١، وانظر أيضا فى ترجمته، أنباه الرواة القفطى ٣ / ٢٤١ ط ١٩٥٠ وما بعدها، جمهرة أنساب العرب لابن حزم الأندلسى ٦ / ٣٧٧ ت هارون ط ١٩٦٢، ارشاد الأريب ٦ /١٣٧ ياقوت الحموى ليدن ١٩٧٠م.

(٦) المزهر ٢ / ٢٦٧، روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات ميرزا الخوانسارى ط ايران ١٣٤٧ هـ.

وسوء قصد، فتسامع الناس بذلك ولهجوا به [١].

وقد صنف المبرد العديد من الكتب والرسائل فى النحو والتصريف مثل «الإعراب، وإعراب القرآن، والتصريف، والرد على سيبويه، والمدخل إلى سيبويه، ومسائل الغلط فى كتاب سيبويه، ومعنى كتاب سيبويه، والرسالة الكاملة فى إعراب القرآن، والمدخل فى النحو، والمذكر والمؤنث، والمقتضب، والمقصور والممدود» [٢].

وقد كان المبرد إلى جانب إمامته فى النحو عالما بالشعر ينقده وينظمه. وله أشعار كثيرة يخبرنا عنها الزبيدى بقوله «ولم يكن أبو العباس محمد بن يزيد - على رياسته وتفرده بمذهب أصحابه وأربائه عليهم بفطنته، وصحة قريحته - متخلفا فى قول الشعر.. وله أشعار كثيرة» [٣]. ويجمع إلى جوار ذلك فصاحة لسان، وحسن بيان، ولذلك كان دائم السعى للالتقاء بمعاصره ثعلب زعيم الكوفيين، وثعلب دأب على أن يروغ منه، وقد سئل أبو عبدالله الدينورى ختن ثعلب عن سبب ذلك فقال «لأن المبرد حسن العبارة، حلو الإشارة، فصيح اللسان، ظاهر البيان، وثعلب مذهبه مذهب المعلمين، فإذا اجتمعا فى محفل، حكم للمبرد على الظاهر، إلى أن يعرف الباطن» [٤].

وبصدد المقارنة بين المبرد وثعلب يقول الأزهرى «وكان محمد بن يزيد أعذب الرجلين بيانا وأحفظهما للشعر المحدث، والنادرة الطريفة، والأخبار الفصيحة [٥]. وهو عند الثعالبى «بعيد الصوت فى الأعيان من الأدباء والنحويين الذين يؤخذ عنهم ويقتبس منهم» [٦]. وقد ذكر ابن النديم أن للمبرد كتابا بعنوان قواعد الشعر مثل كتاب ثعلب ولكنه لم يصل إلينا [٧] ومن أشهر كتبه المطبوعة المقتضب والكامل. وهو فى كتابه الكامل يكثر من الإحالة على كتاب المقتضب مما يدل على

---

(١) وفيات الأعيان ٢ / ٤٤١ ط القاهرة ١٩١٨م، ٢ / ٤٤٥.

(٢) الفهرست ٨٨ ط القاهرة ١٣٤٨.

(٣) طبقات النحويين واللغويين ص ١٠٨، ١٥٨، الزبيدى ط الخانجى.

(٤) طبقات النحويين واللغويين ص ١٠٨، ١٥٨، الزبيدى ط الخانجى.

(٥) تهذيب اللغة ٣٧.

(٦) لطائف المعارف الثعالبى ٤٦ ط القاهرة.

(٧) الفهرست ٨٨، أنباه الرواة ٣ / ٢٥١.

أنه ألف المقتضب قبل الكامل، ويعتبر المقتضب من أعظم كتب النحو التى وصلت إلينا بعد كتاب سيبويه «لأنه عالج مسائل النحو والصرف بالأسلوب الواضح والعبارة المبسوطة، وإن كان متأثرا كل التأثر بكتاب سيبويه حتى جرى ذكر الخليل وسيبويه فى المقتضب فى مواضع تزيد عن المائة [١].

ونرى أن نستهل حديثنا عن البلاغة عند المبرد بالسؤال الذى ألقاه عليه أحمد ابن الواثق: أى البلاغتين أبلغ: أبلاغة الشعر، أم بلاغة الخطب، والكلام المنثور والسجع. وأيتهما عندك أبلغ؟. ويجيب المبرد بما يفيد تعريف البلاغة عنده فيقول «إن حق البلاغة إحاطة القول بالمعنى، واختيار الكلام، وحسن النظم، حتى تكون الكلمة مقاربة أختها، ومعاضدة شكلها، وان يقرب بها البعيد، ويحذف منها الفضول [٢] فالمبرد يرى البلاغة فى حسن النظم والتئام الكلمات، فلا يكون بينها تنافر، ولا يبرأ بعضها عن بعض، بل يأخذ بعضها بأعناق بعض، حتى يحدث التماسك، والاتصال، مع شمول فى المعنى، واختصار فى اللفظ، وتوضيح لكل ما هو بعيد. على أنه لم يكن ينسى أيضا فضل الإطناب، وما له من أثر فى الكلام، ولذلك فإن كلام العرب لا يخلو منه، شأنه فى ذلك الإيجاز، ففى صدر كتابه الكامل يقول «من كلام العرب الاختصار المفهم، والإطناب المفخم، وقد يقع الإيماء إلى الشيء فيغنى عند ذوى الألباب عن كشفه، كما قيل لمحة دالة، ويعتبر المبرد اللمحة الدالة من أقرب أنواع الاختصار مقتديا فى ذلك بما قاله صحار العبدى لمعاوية [٣]. والمبرد هنا لا يفرق بين بلاغة الشعر، وبلاغة النثر، بل هى شروط لابد من توافرها فى الكلام البليغ سواء كان شعرا أم نثرا. غاية الأمر «إذا تساوى الكلام المنثور، والكلام المرصوف المسمى شعرا، ولم يفضل أحد القسمين صاحبه، فصاحب الكلام المرصوف أحمد، لأنه أتى بمثل ما أتى به صاحبه، وزاد وزنا وقافية، والوزن يحمل على الضرورة، والقافية تضطر إلى الحيلة» [٤] وكأن المبرد بذلك يرى فضل الشعر البليغ على النثر البليغ، لما فى الشعر من عنت ومجاهدة

(١) مقدمة المقتضب ٣ ـ ٨٨ عضيمة.
(٢) البلاغة ٥٩ للمبرد.
(٣) الكامل ١ / ١٧ ، ٢ / ١٨.
(٤) البلاغة ٦٠.

بسبب الوزن والقافية، فالشاعر يبذل قدرا أكبر من الجهد حتى تلين له القافية، ويتأتى له الوزن، وهو جهد يبذل فى الشكل تضطره إليه المعالجة الشعرية، وقد يستعصى عليه الوزن، وتحرن به القافية، فيبقى مسهدا، وربما يقضى الوقت الطويل، والصورة التى يود التعبير عنها، مرسومة فى خياله، ولكنه يعجز عن نظم بيت واحد فى قصيدة طويلة، فمن هذه الزاوية وحدها كان الشاعر أحق بالحمد من الناثر عند المبرد، بيد أن المبرد يستدرك هذا القول خشية أن يتوهم متوهم أن القيمة الفنية فى الشعر أو النثر على قدر العنت والمجاهدة فى اختيار اللفظ والمعنى، فينبه على أن العكس هو الصحيح فى ميزان البلاغة، فكلما كان الشاعر أو الناثر أقدر على المعالجة الفنية، وسلس فى الاختيار اللفظ والمعنى، فتجود قريحته بالمعانى، وتسرع بديهته بالألفاظ كان هو الأرجح فى كفة البلاغة، والمقدم عند البلغاء يقول، فينظر أيهما - يعنى الشاعر والناثر - أشد على الكلام اقتدارا، وأكثر تسمحا، وأقل معاناة، وأبطأ معاسرة، فيعلم أنه المقدم [١].

وينبه المبرد إلى ما هو أقل من ذلك مما يجب مراعاته فى البلاغة، وهو معتبر فى عرف البلاغيين، ويعنى بذلك سلامة الكلام من الصفير، فكما كان للشعر فضل على النثر بفعل القافية، فالكلام الخالى من الصفير منزلة فوق الكلام الذى يعتوره الصفير، فالأذن تتذوق فتستحسن وتستهجن، وتنقل للنفس إحساسا بالحسن أو القبح مما يؤثر فى بلاغه الكلام، يقول المبرد فى هذا الشأن «وقد كانت البلغاء تتفقد ما هو أقل من هذا، فمن ذلك أن الجمحى خطب خطبة، فأحسنها وأجادها، وكان بين ثنيتيه فرق وكان يصفر إذا تكلم، فأجابه (زيد بن على ابن الحسين) بكلام فى وزن كلامه، وحسن نظامه، غير أنه تقدمه فى السمع بالسلامة من ذلك الصفير [٢].

ولا ريب أن ما لاحظه المبرد فى القرن الثالث الهجرى قد ذكره الخطيب القزوينى فى الفصاحة حين ذكر شروطها المعروفة فى الكلمة بأن تبرأ من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوى ثم يردف ذلك بقوله «وقيل فى خلوصه

(١) البلاغة ٦٠.

(٢) البلاغة ٦٠.

مما ذكر ومن الكراهة فى السمع بأن تمج الكلمة، ويتبرأ من سماعها، كما يتبرأ من سماع الأصوات المنكرة فإن اللفظ من قبيل الأصوات، والأصوات منها ما تستلذ النفس سماعه، ومنها ما تكره النفس سماعه [1].

ويبين المبرد فضل الشمول والإيجاز فى البلاغة، ويستشهد على ذلك بقول امرئ القيس.

سماحة ذا وبردا ووفاء ذا ⁂ ونائل ذا إذا صحا وإذا سكر

فامرؤ القيس قد جمع فى هذا البيت الواحد أوصافا كثيرة، كما وصف الممدوح بأنه مستمر فى جوده فى حالتى الصحو والسكر، والمبرد يفضل هذا البيت على قول عنترة:

فإذا شربت فإننى مستهلك ⁂ مالى وعرضى وافر لم يكلم
وإذا صحوت فما أقصر عن ندى ⁂ وكما علمت شمائلى وتكرمى

لأن البيتين يحملان معنى بيت امرئ القيس السابق غير أنه أطنب فى قوله فأدى المعنى فى بيتين فاستحق منزلة دون الأول الذى اتصف بالإيجاز.

ويفضل أيضا بيتى عنترة على قول طرفة:

اسدُ غيل فإذا ما شربوا ⁂ وهبوا كل أمون وطمر
ثم راحوا عبقُ المسك بهم ⁂ يلحفون الأرض هداب الازر

لأنه قصر فى المعنى، ووصف القوم بالجود إذا تغيرت عقولهم فقط. فقول امرئ القيس افضل من قول عنترة وطرفه ،لأنه اجمع وأخصر، ويليه قول عنترة، لانه وإن كان شاملا إلا أنه ليس موجزا، وفى النهاية تأتى منزلة طرفه فى البلاغة، لان قوله افتقد الشمول والإيجاز دفعة واحدة.

كما يفرق المبرد بين الكلام المعقد الغامض، وبين الكلام المبسوط الواضح، ويفضل الثانى ويعقد فى ذلك مقارنة بين بيت العباس بن الأحنف المشهور فى كتب البلاغة.

---

(١) الايضاح ضمن شروح التلخيص ١ / ٨٩.

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا   وتسكب عيناى الدموع لتجمدا

وبين قول «روح بن حاتم بن قبيصة، وهو واقف على باب المنصور فى الشمس، فقال ليطول وقوفى فى الظل، ويعقب المبرد على ذلك بقوله «فهذا كلام مكشوف واضح ككلام الربيع [١] »فهو يشبه الكلام الواضح بكلام الربيع فى الحسن والجمال، وإنه أفضل من الكلام الغامض المعقد لأى سبب كان. فالمبرد يرى فى بيت عباس بن الاحنف شيئا من الغموض، لأن الوصول إلى المعنى المراد، وهو جعل جمود العين كناية عن المسرة غير واضح تمام الوضوح، لأن الجمود هنا كناية عن البخل بذرف الدموع، وليس كناية عن المسرة، وما فهم من كلام المبرد هنا هو ما عبر عنه البلاغيون بالتعقيد المعنوى الذى يخل بفصاحة الكلام. [٢].

كذلك تناول المبرد ما سمى فيها بعد بالتعقيد اللفظى فيقول «ومن أقبح الضرورة، وأهجن وأبعد المعانى قوله - يعنى الفرزدق.

وما مثله فى الناس الا مملكاً   أبو امه حى أبوه يقاربهْ

وبعد ان يشرح البيت ويبين مراد الشاعر منه يقول «ولو كان هذا الكلام على وجهه لكان قبيحا، وكان يكون إذا وضع الكلام فى موضعه أن يقول وما مثله فى الناس حى يقاربه إلا مملك أبو أم هذا الملك أبو هذا الممدوح فدل على أنه خاله بهذا اللفظ البعيد، وهجنه بما أوقع فيه من التقديم والتأخير حتى كأن هذا الشعر لم يجتمع فى صدر رجل واحد» [٣].

فالمبرد لاحظ ما فى البيت من تعقيد سببه ما فيه من تقديم وتأخير، وانفصال الكلام بعضه عن بعض، فالمبتدأ منفصل عن الخبر، والنعت منفصل عن المنعوت، والمستثنى لم يعقب المستثنى منه، كل هذا واضح من كلام المبرد حين وضع الكلام فى موضعه، وفسر معنى البيت بما يقتضيه مراد الشاعر. والمتأخرون حين يقولون عن البيت نفسه إن الفرزدق، فصل بين ابو امه وهو مبتدأ، وأبوه وهو خبر، بحى وهو أجنبى، وكذا فصل بين حى ويقاربه وهو نعت حى، وأبوه وهو

(١) البلاغة ٦٣.

(٢) شروح التلخيص ١ / ١٠٩.

(٣) الكامل ١ / ١٨.

أجنبى، وقدم المستثنى على المستثنى منه، فهو كما تراه فى غاية التعقيد [١]. لم يخرجوا فى هذا القول عن فحوى كلام المبرد السالف الذكر.

فالمبرد - إذن - قد تحدث عن التعقيد بنوعيه: المعنوى الذى يتأتى بسبب فساد المعنى، وعدم الوصول إلى القصد المحدد كبيت عباس بن الأحنف، والتعقيد اللفظى الذى ينشأ بسبب فساد اللفظ، وما فيه من تقديم وتأخير أدى إلى خلل فى النظم، وسوء فى العبارة، كبيت الفرزدق، ومن الطريف أن هذين البيتين اللذين ساقهما المبرد فى هذا الصدد هما البيتان اللذان يترددان فى كتب البلاغة عند المتأخرين كأن الأدب العربى كله قد خلا من أمثلة التعقيد بشقيه، ولم يكن فيه غير هذين البيتين فحسب.

وينوه المبرد بذكر الالتفات «وأنه كثير جدا. والعرب تترك مخاطبة الغائب إلى مخاطبة الشاهد ومخاطبة الشاهد إلى مخاطبة الغائب ويستشهد على ذلك بقول ذى الرمة.

وما كنتُ مذ أبصرتنى فى خصومة ... أراجع فيها يا ابنة الخير قاضيا
من آل أبى موسى ترى القوم حوله ... كأنهم الكرْوان أبصرن بازيا

فقال «ترى» ولم يقل «ترين» وكانت المخاطبة أولا لا مرأة.

وقول عنترة:

شطت مزار العاشقين فأصبحت ... عَسِرا علىَّ طلابكِ يا ابنةَ مخرمَ

فكان يتحدث عنها ثم خاطبها [٢] ويقول فى قوله عز وجل (حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم) كانت المخاطبة للأمة ثم انصرفت إلى النبى عليه السلام إخبارا عنهم [٣]. والمفهوم من الآية أن الخطاب موجه إلى الناس أولا بطريق الخطاب ثم اخبر عنهم بطريق الغيبة فالالتفات فى قوله (وجرين بهم) وليس كما زعم المبرد بأن الالتفات فى قوله (حتى إذا كنتم) باعتبار أن الخطاب كان موجها إلى الأمة ثم انصرف إلى الرسول، ومن هنا استحق المبرد نقد المرصفى اللاذع وهو

---

(١) شروح التلخيص ١ / ١٠٤.

(٢) الكامل ١ / ٢٧٠، ٢ / ٣٠.

(٣) الكامل ٢ / ٣٠.

يعقب عليه بقوله، وهذا هذيان من أبى العباس، وغفلة عن سياق الآية، وإنما الخطاب فيها للناس لا للنبى عليه السلام، قال تعالى (هو الذى يسيركم فى البر والبحر حتى إذا كنتم فى الفلك) ثم صرف ذلك الخطاب إلى الغيبة فقال (وجرين بهم) كأنه يريد أن يؤكد حالهم لمن بعدهم فيستنكروه ويستقبحوه [1].

ورأى المبرد فى الالتفات بصفة عامة يجرى على ما كان مستقرا عليه منذ كتاب سيبويه.

ويتناول المبرد الفصل والوصل من خلال حديثه عن واو الابتداء، ومتى يتحتم وجودها فى الكلام ومتى يجوز، فإذا وقعت الجملة بعد نكرة أو معرفة وفيها ضمير يتصل بالكلام السابق، فذكر الواو حينئذ ليس حتما فى الكلام اكتفاء بذكر الضمير الذى يربط الكلام بعضه ببعض «فتقول مررت برجل زيد خير منه، وجاءنى عبدالله أبوه يكلمه، بغير الواو، وإن شئت قلت، وزيد خير منه، وأبوه يكلمه، بالواو.

فإذا قلت «مررت بزيد عمرو فى الدار، فهو محال إلا على قطع خبر واستئناف آخر. فإن جعلته كلاما واحدا قلت: مررت بزيد وعمرو فى الدار [2]. وواضح من العبارة الأخيرة من كلام المبرد أنه يتحدث عن كمال الانقطاع، وعن التوسط بين الكمالين، كما سمى عند المتأخرين من البلاغيين. فقوله «مررت بزيد عمرو فى الدار» فإذا كان بين المرور بزيد وبين وجود عمرو فى الدار صلة ما، فلابد من ذكر الواو، للربط بين الجملتين حتى يبدو الكلام متصلا بعضه ببعض، وبغير ذكر الواو يبدو الكلام مستحيلا، ولا معنى له، وذكر الواو فى مثل هذا المقام هو ما يسمى بالتوسط بين الكمالين عند البلاغيين. أما إذا لم يكن ثمة صلة على الإطلاق بين مرور زيد، وبين وجود عمرو فى الدار، وإنما قال القائل مررت بزيد، ثم قطع الكلام، واستأنف كلاما جديدا، فلابد من حذف الواو، لعدم الصلة بين الجملتين، وهذا ما يسمى فى عرف البلاغيين بكمال الانقطاع.

ويبدو أن ذكر الواو وحذفها كان من الدقة بحيث يستعصى على إفهام الكبار من العلماء، مثل أبى إسحاق الزجاج والمبرد. فالحريرى فى درة الغواص يقول «ومما

(١) رغبة الآمل ط أولى ١٩٢٨ م ٤ / ١٨٧.

(٢) المقتضب ٤ / ١٢٥.

يتنظم فى إقحام الواو ما حكاه ابو إسحاق الزجاج رحمة الله قال «سألت المبرد عن العلة فى ظهور الواو فى قولنا «سبحانك اللهم وبحمدك» فقال لى سألت أبا عثمان المازنى عما سألتنى عنه فقال: المعنى سبحانك اللهم وبحمدك سبحتك» (١) فالزجاج يسأل المبرد عن العلة فى ظهور الواو، لأنه - على فضل علمه - لا يجد لهذه الواو معنى فى الكلام، والمبرد يستعصى عليه الفهم فيبادر إلى الاستفهام عن ذلك مستعينا بأستاذه المازنى، والمازنى يجيب بما يعتبره الحريرى إقحاما للواو، وأن الكلام ليس فى حاجة إليها، وأنها لو حذفت لبقى الكلام على معناه دون تغيير، ونستنبط من ذلك أن الوصل أحيانا لا يتأتى لعلة بلاغية، وإن كانت هذه العلة البلاغية تتوافر فى كثير من الأحيان (٢). كما نستنبط جواز عطف الخبر على الإنشاء.

كما يتحدث المبرد عما يسمى بشبه كمال الاتصال، وذلك إذا كان الكلام جوابا لسؤال مقدر. ونستشف ذلك مما ذكره ابن الزملكانى «يصح لك ما قاله أبو العباس فى «إن زيدا منطلق» إنه جواب عن سؤال مجيئه فى جواب القسم، وفى التنزيل (فأتيا فرعون فقولا إنا رسول رب العالمين) كأنه قيل. فإذا قال لكما ما شأنكما فقولا ذلك» (٣).

ومن العبث ونافلة القول، أن نلم هنا بالألوان البلاغية المختلفة التى تناولها المبرد فى كتبه وخاصة كتابه المقتضب، نظرا لأن ما ذكره فى هذا الكتاب من ألوان بلاغية انما هو شرح وتفسير لما ذكر سيبويه فى كتابه، وحرى بنا أن نمسك عن ذلك خشية الإملال، وتسويد الصفحات بلا طائل، وقد تناولنا هذه الألوان البلاغية فى حديثنا عن سيبويه من قبل. فلا حاجة إلى التكرار وإنما نشير إليها إشارة عابرة لمن اراد الرجوع والتأكد من صحتها. فقد تحدث عن الحذف وانه للايجاز (٤)، وحذف حرف الجر (٥)، والمضاف (٦)، وأنه لابد فى الحذف من علم

---

(١) درة الغواص فى أوهام الخواص ٢٤ ، ٢٥ الحريرى.

(٢) انظر ص ٩٧ من هذا الكتاب.

(٣) التبيان فى علم البيان لابن الزملكانى ٦٢.

(٤) المقتضب ٢ / ٢٣٧ ، ٢ / ٢١٠ - ٢١٥.

(٥) المقتضب ٢ / ٢٣٦.

(٦) المقتضب ٢ / ٢٣٠ ، ٢٣٦

المخاطب[١] ، وتحدث عن الزيادة فى الحروف وأنها تأتى للتوكيد [٢]، وعن ضمير الفصل وأنه يأتى للتوكيد[٣] أيضا، وخروج الاستفهام عن وضعه [٤]، وعن القصر بلا، وبل، ولكن[٥]، والفرق بين إن وإذا[٦]، والقلب [٧]، وعن التقديم والتأخير [٨].

والدكتور أنيس يستهجن تصرف النحاة فى تقديم الحال وتأخيرها، ويعد هذا التقديم نوعا من الفوضى التى لا تقبلها لغة منظمة إذ «لا يرى النحاة غضاضة من تقديم الحال أو تأخيرها فى غير هذين الأسلوبين - أسلوب الإضافة مثل، أعجبنى وجه هند مسفرة، وأسلوب الحصر نحو ما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين - بل يفهم من كلامهم أن أى تركيب من تراكيب التقديم والتأخير فى الحال جائز لا غبار عليه ويعقب على ذلك بقوله ولعمرى تلك هى الفوضى التى لا تقبلها لغة من اللغات فضلا عن لغة منظمة دقيقة النظام، كلغتنا العربية، ثم يزعم أنه استقرأ جميع الحالات المفردة فى القرآن الكريم فلم يرينها مثلا واحدا يؤيد ما يزعمه النحاة من تقديم الحال، ويستشهد على صحة ما يراه بخمس عشرة آية من القرآن التزم فيها تأخير الحال عن صاحبها وعاملها معا» [٩]. ولكن المبرد يؤكد لنا أن الحال يتقدم على صاحبه وعامله، وأن استقراء الدكتور أنيس لم يكن شاملا - ونحن نتجوز فى هذا التعبير - وأن الحال قد تقدم فى القرآن وفى شعر العرب فيقول «وقول الله - عز وجل - عندنا على تقديم الحال - والله أعلم - (خشَّعاً أبصارُهم يخرجون من الأجداث) وكذلك هذا البيت لسويد بن أبى كاهل اليشكرى الذى عاش فى الجاهلية دهرا:

مـــــزيدا يخطر مــــالم يرنى   وإذا يخلو له لحــــــمى رتع

---

(١) المقتضب ٤ / ١٢٩ ، ١٣٠.

(٢) المقتضب ١ / ٤٨ ، ٤٩ ، ٥١ ، ٢ / ٥٤ ، ١٣٤ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ - ٢٦٠ ، ٢٦٢ ، ٤ ، ١١٨.

(٣) المقتضب ٤ / ١٠٤.

(٤) المقتضب ٢ / ٥٣ ، ٣ / ٢٢٨ ، ٢٦٤ ، ٢٦٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٢ ، ٣٠٧ ، الكامل ١ / ٢٨٤ ، ٢٨٧.

(٥) المقتضب ١ / ١١ ، ١٢.

(٦) المقتضب ٢ / ٥٥ ، ٥٦.

(٧) الكامل ١ / ٢١٧.

(٨) المقتضب ٢ / ٦٩ ، ٧١ ، ١٤٢ ، ٣ / ٥ ، ٢٧ ، ٩٥ ، ٢ / ١١٨ ، ٢٩٢.

(٩) انظر أسرار اللغة ٢١٧ ، ٢١٨ ، ابراهيم أنيس.

وقال الشاعر:

ضاحكا ما قبلتها حين قالوا   نقضوا صكها، وردت عليا

وقاس المبرد على ذلك أمثلة مصنوعة كقولهم ضاربا عمرا رأيت زيدا، وأنت تريد رؤية العين، وشاتما أخاه، أقبل عبدالله (١) ،وعندما يرى المبرد أن الحال قد جاء متقدما كما فى القرآن والشعر العربى القديم، فإنه يطمئن إلى صحة وضع القاعدة التى تجيز تقديم الحال على عاملها «فإذا كان العامل فى الحال فعلا، صلح تقديمها وتأخيرها، لتصرف العامل فيها فقلت جاء زيد راكبا، وراكبا جاء زيد، وجاء راكبا زيد، قال الله عز وجل (خشعا أبصارهم يخرجون من الأجداث) (٢). ومن ثم يرى المبرد أن تقديم الحال ليس ضربا من الخروج على الشعر العربى أو القرآن الكريم، وأن القاعدة النحوية التى تجيز تقديم الحال لم توضع جزافا، وإنما لها ما يساندها من أقوى الدعائم التى يعتمد عليها النحاة فى وضع قواعدهم العربية. ونعنى بها القرآن الكريم والشعر العربى القديم، فهل يرى الدكتور أنيس بعد ذلك أن صياغة القواعد العربية على مثال ما جاء فى القرآن والشعر نوع من الفوضى، والاضطراب تتنزه عنه اللغة العربية؟ ربما كان السبب فى تجنيه على النحويين أن استقراءه لم يكن دقيقا بما فيه الكفاية.

ويتناول المبرد المجاز المرسل فى مواضع متفرقة من كتابه الكامل دون أن يفرد له بابا أو يسميه باسمه الاصطلاحى المعروف، أو يقصد إليه قصدا، وإنما ذكره استطرادا وتنوعا لأغراض الحديث كما هى عادة المتقدمين من العلماء كالجاحظ وابن قتيبة (٣).

كما تحدث عن المجاز العقلى (٤) والاستعارة(٥) والاستعارة فى الحروف (٦) والتنويع ويسميه التمثيل (٧). وهو فى كل ذلك يتقفى آثار سيبويه، ويسلك سبيله.

---

(١) المقتضب ٤ / ٣٠٠.

(٢) المقتضب ٤ / ١٦٩ ، ١٧٠ .

(٣) الكامل ٢ / ٦٨ ، ١ / ٢٢٢ ، ٢١٢.

(٤) المقتضب ٣ / ١٠٥ ، ١٦٢ ، ٢٣٠ ، ٤ / ٢٢١ ، ٢٢٩ والكامل ١ / ٧٩ ، ١٢٨.

(٥) المقتضب ٣ / ١٨٨.

(٦) المقتضب ٤ / ١٣٩.

(٧) المقتضب ٢ / ٣٠ ، ١ / ٤١٣.

وينقل أقواله. وقد كفانا أستاذنا الدكتور عضيمة فى تحقيقه للمقتضب مئونة المقارنة بين أقوال سيبويه وما أثبته المبرد من آراء نحوية وبلاغية ترجع فى أصلها إلى كتاب سيبويه، وآرائه فى النحو والبلاغة مما يجعل الباحث يعتقد بحق أن المبرد يشرح كتاب سيبويه، ولا يخرج عنه إلا فى القليل النادر، ورغم ما فى مجاز المبرد من ضحالة فكرية وفنية، إلا أن الثعالبى حين عقد فصلا فى المجاز نقل عن المبرد ولم ينقل عن ابن قتيبة (١).

على أننا لا نستطيع أن نغفل بعض الألوان البلاغية عند المبرد، والتى كان لها شأنها فى تاريخ البلاغة، وعندئذ يتحتم علينا أن نتناولها بشىء من التفصيل، ولا نكتفى بالإشارة إليها وربما كان أهم ما تناوله المبرد من ألوان بلاغية. الكناية، والتشبيه، وأضرب الخبر.

فقد لاحظ المبرد أن فى العبارة البلاغية فروقا طفيفة تخفى على الخاصة، فضلا عن العامة، فوضح الفروق بينها، وجعل لكل عبارة منها موضعا لا يصح فيها الآخر. فمن ذلك ما رواه ابن الانبارى عن الكندى المتفلسف أنه ركب إلى أبى العباس المبرد وقال له إنى لأجد فى كلام العرب حشوا، فقال له أبو العباس، فى أى موضع وجدت ذلك فقال أجد العرب يقولون عبدالله قائم، ثم يقولون إن عبدالله قائم، ثم يقولون إن عبدالله لقائم، فالألفاظ متكررة والمعنى واحد، فقال المبرد، بل المعانى مختلفة لاختلاف الألفاظ فقولهم عبدالله قائم إخبار عن قيامه، وقولهم إن عبدالله قائم. جواب عن سؤال سائل، وقولهم إن عبدالله لقائم، جواب، عن إنكار منكر قيامه، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعانى. ويعقب الجرجانى بقوله وإذا كان الكندى يذهب هذا عليه حتى يركب فيه ركوب مستفهم، أو معترض فما ظنك بالعامة، ومن هو فى عداد العامة ممن لا يخطر شبه هذا بباله، (٢). وعبدالقاهر يضع ما قاله المبرد فى باب اللفظ والنظم ويبين الفروق الدقيقة التى خفيت على الفيلسوف الكندى، وفطن إليها المبرد النحوى، فإضافة حرف أو أكثر من حروف التوكيد يجعل من المعنى الواحد معانى متباينة لكل منها حالة تتوخى فى التعبير، ولا تقوم فيها الأخرى مقامها، على أن إجابة المبرد هذه قد كانت سببا فى إضافة

---

(١) سر العربية الثعالبى ٣٢٨.

(٢) الدلائل ٢٤٢.

فصل جديد في علم المعاني وهو أضرب الخبر: فالجواب يكون خاليا من التوكيد كما في الحالة الأولى إذا كان السائل خالي الذهن عن الحكم ويسمى هذا الضرب ابتدائيا، وفي الحالة الثانية يحسن توكيد الحكم إذا كان السائل يساوره الشك أو التردد، ويسمى هذا الضرب طلبيا، وفي الحالة الثالثة يجب توكيد الحكم توكيدا مبالغا فيه، لأن السائل منكر للحكم من أساسه، ويسمى هذا الضرب إنكاريا. وبذلك يكون المبرد قد أضاف إلى علم المعاني إضافة جديدة لم يسبق إليها، وقدرها له النحويون والبلاغيون من بعده حين تحدثوا عن أحوال الإسناد الخبري بعد أن نقله عبد القاهر في باب اللفظ والنظم [1].

أما الكناية عند المبرد فقد اهتم بها الدارسون، نظرا لأنه قسمها إلى أقسام ثلاثة وهذا التقسيم لم يعرف عند أحد من السابقين حتى عند ابن قتيبة وعلى الرغم من أن ابن قتيبة كان واضحا في تحديد الكناية الاصطلاحية ضاربا لها من الأمثلة التي ترددت فيما بعد حتى ضمنها المتأخرون كتبهم كفلان طويل النجاد، كثير الرماد، وهو ما سبق أن أشرنا إليه في كتاب تأويل مختلف الحديث [2]. إلا أنه لم يقسمها هذا التقسيم الذي نراه عند المبرد. ونذكر هنا كما ذكرنا هناك [3] أن المبرد قد انتفع بما ذكره ابن قتيبة في الكناية، وسار على نهجه.

فالكناية عند ابن قتيبة أنواع ولها مواضع:

والكناية عند المبرد تقع على ثلاثة أضرب

ونوع من الكناية عند ابن قتيبة: أن تكني عن الرجل بالأبوة لتعظمه في المخاطبة بالكنية.

والضرب الثالث من أنواع الكناية عند المبرد أن الكناية للتفخيم والتعظيم ومنه الكنية بأن يدعى الرجل باسمه أو اسم ولده تعظيما له.

---

(1) انظر شروح التلخيص ١ / ٢٠٢.

(2) انظر ص ١٨٩ من هذا البحث.

(3) انظر ص ١٩٠ من هذا البحث.

ويذكر ابن قتيبة: أن الدافع إلى الكناية هو الخوف من إظهار الاسم، ولذلك تشتد الحاجة إلى الخفاء والعمل على المداجاة.

ويذكر المبرد. أن الضرب الأول من الكناية الدافع إليه التعمية والتغطية كقول النابغة الجعدي.

أكْنى بغير اسمها وقد علم ... الله خفيات كلّ مُكْتَتم

وبينما يذكر ابن قتيبة أن قوله تعالى (كانا يأكلان الطعام) كناية عن الحدث، لأن من أكل لابد أن يحدث. يذكر المبرد أن من الكناية ما نلجأ إليه رغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه وتمثل بأمثلة من بينها الآية التى ذكرها ابن قتيبة (١). فالعرب إذا مر لهم معنى يستبشع التلفظ به، تلطفوا فى الكناية عنه، وجلوا المخاطب عن استقباله حتى لا يصك اللفظ إذنه، أو يمس شعوره. فكل ما ذكره المبرد فى الكناية إنما هو ترديد لما سبق ذكره فى مشكل القرآن لابن قتيبة، ولا فضل للمبرد فى شىء منها، لا من حيث التقسيم، ولا من حيث التجديد.

وإذا أردنا أن نضع عنوانا لكل ضرب من هذه الأضرب الثلاثة التى ذكرها المبرد لأمكننا القول بأن الضرب الأول الذي جاء للتعمية والتغطية إنما هو نوع من الكناية اللغوية. والضرب الثانى الذى نلحظ فيه العدول عن اللفظ الخسيس إلى غيره مما يدل على معناه إنما هو نوع من الكناية الاصطلاحية.

أما الضرب الثالث الذى اشتق منه الكنية فهو كناية من باب التسمية ولا أكثر من ذلك.

ونرى المبرد يورد أمثلة للكناية الاصطلاحية فى مواضع أخر من كتابه الكامل، وأحيانا يتفق مع غيره من الفقهاء فى دلالة بعض الألفاظ على الكناية، وأحيانا يختلف. فالمبرد يتفق مع أهل الحجاز الذين يرون أن النكاح حقيقة فى العقد كناية فى الوطء محتجين بقوله تعالى (يأيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن) يقول المبرد وهذا الأشيع فى كلام العرب، ويكون النكاح الجماع، وهو فى الأصل كناية «والكناية تقع فى هذا الباب كثيرا».

---

(١) قارن بين تأويل مشكل القرآن باب الكناية والتعريض وبين الكامل ٢ / ٥ ، ٦.

ويختلف معهم فى قوله تعالى (أو لامستم النساء) قالوا كناية عن الجماع فيقول المبرد وليس الأمر عندنا كذلك وانما الملامسة أن يلمسها الرجل بيدٍ أو بإدناء جسد من جسد اى أن اللمس هنا مستعمل فى حقيقته.

ومما ذكره المبرد من كنايات القرآن قوله. والكناية تقع عن الجماع. قال الله عز وجل (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) فهذه كناية عن الجماع، وقوله عز وجل (كانا يأكلان الطعام) كناية بإجماع عن قضاء الحاجة، لأن كل من أكل الطعام فى الدنيا أنجى أى قام لحاجته. وكذلك (وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا) كناية عن الفروج، ومثله (أو جاء أحد منكم من الغائط) فإنما الغائط كالوادى [١].

وقد يذكر المبرد ما يفيد الكناية إلا أنه لا ينص على أنه من باب الكناية، لشهرته واكتفاء بما ذكره السابقون كابن قتيبة وغيره من أئمة البلاغة، فيشرح بيت أبى نواس فى مدح خالد بن يحيى،

ترى له الفضل بن يحيى بن خالد بماض الظبى أزهاه طولُ نجاد

فقوله ازهاه طول نجاد. النجاد. حمائل السيف وازهاه رفعة واعلاء، والرجل يمدح بالطول فلذلك يذكر طول حمائله [٢]. وفى قول الخنساء.

طويل النجاد رفيع العماد ساد عشيرته امردا

فقولها طويل النجاد، تريد بطول نجاده، طول قامته، وهذا مما يمدح به الشريف. وقولها رفيع العماد، وإنما تريد ذاك يقال رجل معمد اى طويل ومنه قوله عز وجل (إرمَ ذات العماد) اى الطوال. [٣]

ويخبرنا المبرد بأن العرب تكنى عن المراة بالنعجة، والشاة، والبقرة، والظبية، والماعزة. فالنعجة عند العرب البقرة الوحشية، وحكم البقرة عندهم حكم الضائنة وحكم الظبية عندهم حكم الماعزة، والعرب تكنى بالنعجة عن المراة، وبالشاة، قال الله تبارك وتعالى (إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة) وقال الأعشى.

---

(١) انظر الكامل ١ / ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٢) الكامل ٢ /٩٢.

(٣) الكامل ٢ / ٢٨٩.

فرميت غفلة عينه عن شاته ... فأصبت حبة قلبها وطحالها

يريد المرأة. وفي قول الراعي:

حتى أضاء سراج دونه بقر ... خمر الأنامل عين طرفها ساجي

فقوله أضاء سراج دونه بقر، يعني نساء، والعرب تكنى عن المرأة بالبقرة والنعجة [1] ويمكن الاستعانة بما قاله العرب في تشبيه النساء بالظباء في كشف اللثام عن كنايتهم عن المرأة بالظبية أو البقرة أو الشاة أو غير ذلك: فقد كانت تعجبهم عين الظبية الكحلاء فكانوا يشبهون بها عيون النساء، ومن ثم صارت المرأة ظبية، وهكذا الأمر بالنسبة لابقرة، والشاة وكل حيوان له عيون تتصف بالجمال، فبعد انتشار التشبيه بين المرأة وبينها كنوا عن المرأة بها.

ونحب أن نختم القول في الكناية بأنها وإن كانت تتسم بالستر والخفاء، إلا أن ذلك يجب أن يكون بعيدا عن الغموض الذي يتعثر فيه الفهم، ويكون الطريق شائكا غير معبد، لأن ذلك يؤدي إلى فهم الكلام على غير وجهه، أو مواجهة المشقة دون الوصول إليه، بل ينبغي أن تكون الكناية سهلة قريبة التناول، بدلا من سلسلة الوسائط التي لا تنتهي بين اللفظ المذكور، والمعنى المقصود، كتلك الوسائط التي نقرأ عنها في كتب المتأخرين، ونعجب لها، لأن المستمع لن يصل إلى المعنى الكنائي قبل أن يجتاز عدة وسائط كل منها تسلم إلى الأخرى، والأخيرة منها تؤدي المعنى، ولن يكون ذلك قبل أن نلهث ويصيبنا البهر، وتنقطع منا الأنفاس، حقيقة أننا نلجأ في بعض الأحيان إلى أن نجعل العبارات مستورة، والكلام ملفوفا، ولكن ستر العبارة وتغطية الكلمة، هو الفن الذي لا يقارن به غموض العبارات، والتواء الكلمات، وما يخلقه ذلك من المشقة والنصب، ولذلك فإننا نعتبر الغموض دليلا، إما على العجز عن الأداء أو على إبهام الفكرة في ذهن صاحبها.

ولعل أبرز مجهود شخصي بذله المبرد فيما يتعلق بالبلاغة العربية ذلك الباب الطريف الذي عقده للتشبيه، فهو في هذا الباب كله لم يعتمد على أسلافه من علماء البلاغة والنحو واللغة كسيبويه والفراء، وأبي عبيدة وابن قتيبة. وإنما اعتمد على استقراءاته في الشعر العربي، وجمع الشواهد الشعرية التي تحقق له

---

(١) الكامل ١ / ١٦٦ ، ٢٨١.

إفراد بابا بأكمله فى موضوع واحد، ونعنى به التشبيه والحقيقة أن التشبيه قبل المبرد كان موزعا فى كتب السابقين، يصادفنا خلال حديث المؤلف عن موضع بعينه قد يكون بعيدا كل البعد عن التشبيه، فيستطرد منه إلى مثال فى التشبيه، أو تعقيب على بيت من الشعر تضمن تشبيها، أو بعض آيات من القرآن حفلت بالتشبيهات، وعلى كل، فلم يكن الحديث عن التشبيه قبل المبرد هو القصد الأول الذى يرمى إليه المؤلف، وإنما نراه داخلا فى طيات غيره.

والمبرد فى هذا الباب يورد أمثلة لا تنتهى، وشواهد لا حصر لها من شعر العرب فى كل لون من ألوان التشبيه على تنوعها، وشدة اختلافها، لأن «التشبيه جار كثير فى كلام العرب حتى لو قال قائل هو أكثر كلامهم لم يبعد [١]. ويبدو أن المبرد كان مولعا بالإكثار من الأسماء التى يطلقها على التشبيه وأنواعه، ولكنه لم يكن دقيقا فى إطلاق هذه المسميات المختلفة، إذ أننا لا نلاحظ فروقا جوهرية بين كثير من هذه الألوان، مما يجعلنا نظن أنه لم يكن يقصد من وراء هذا الإفراط فى التسمية إلا التنويع فى الأسماء، دون أن يتعدى ذلك جوهر المسميات حيث لا اختلاف بينها، فتراه يطلق أسماء مثل التشبيه العجيب، والمصيب، والحسن، والحسن جدا، والجيد، والحلو، والمليح، والمفرط، والقاصد، والطريف، وغير المطروق ويسميه الغريب، والمطرد، والسخيف، والمتعدد ويسميه الجامع، والمختصر[٢]، وغير ذلك مما يشتهى دون أن يضع حدودا تميز كل لون عن الآخر. فالتشبيه الجيد، والحسن، والمليح مثلا كلها بمعنى واحد، ولكنه يكتفى بإطلاق الأسماء بما يحتمه عليه ذوقه، وإحساسه بهذا التشبيه، أو ذاك، فهو يسجل انطباعا فى نفسه بحسن التشبيه أو قبحه، بما يطلق عليه من اسم، ولكنه لا يعطينا دليلا على سبب هذا الحسن أو ذاك القبح. وهكذا يمضى المبرد فى باب التشبيه من بدايته إلى نهايته على كثرة صفحاته التى استغرقها.

والمبرد نفسه يشعر أن هذه الأسماء على كثرتها متداخلة، فيرجعها فى النهاية إلى أربعة أضرب، فيقول «والعرب تشبه على أربعة أضرب: فتشبيه مفرط،

(١) الكامل ٢ / ٦٩ ، ٩٠.

(٢) انظر بترتيب ما ذكرنا: الكامل ٢ / ٣٢ ، ٧٧ ، ٤١ ، ٩٨ ، ٦٢ ، ٧٧ ، ٩٤ ، ٨٨ ، ٨٨ ، ٤٤ ، ٤٩ ، ٧٣ ، ٢ / ٤٤ ، ٩٧ ، ٩٨.

وتشبيه مصيب، وتشبيه مقارب، وتشبيه بعيد يحتاج التفسير، ولا يقوم بنفسه، وهو أحسن الكلام (١).

والمبرد يقصد بالتشبيه المفرط التشبيه المبالغ فيه، ونراه يعجب بهذا اللون من التشبيه، ويؤازر إعجابه بما يذكره من تشبيهات القرآن وشعر الفحول يقول، ومن التشبيه المتجاوز المفرط قول الخنساء:

وإن صخرا لتأتم الهداة به كأنه علم في رأسه نار

فجعلته المهتدي يأتم به، وجعلته كنار في رأس علم، والعلم الجبل. قال جرير:

إذا قطعن علما بدا علم

وقال الله جل ثناؤه (وله الجوار المنشآت في البحر كالأعلام) ومن هذا الضرب من التشبيه قول العجاج:

تَقَضِّيَ البازي إذا البازي كسرْ

والتقضي الانقضاض، وإنما أراد سرعتها (٢). ويسجل المبرد إعجابه بالتشبيه المفرط في موضع آخر فيقول «ومن تشبيههم المتجاوز الجيد النظم قول أبي الطمحان:

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم دجى الليل حتى نظم الجزْعَ ثاقبة (٣)

وإن كان هذا البيت ليس من التشبيه:

والمبرد كان على فهم ودراية حين أعجب بالتشبيه المفرط الذي يتسم بالمبالغة. ويستند في تبرير هذا الإعجاب بتفسير عقلي يقنع به من يحاول رد هذا القول، بالإضافة إلى أنه قد اتى بنص من القرآن علينا أن نتقبله دون مناقشة، وعلينا بعد ذلك أن نتقبل تفسيره، لا عن صحة المبالغة والإفراط في التشبيه فحسب، بل على جماله وسداده أيضا يقول «واعلم أن للتشبيه حدا، فالأشياء تشابه من وجوه، وتباين من وجوه، فإنما ينظر إلى التشبيه من حيث وقع، فإذا شبه

(١) الكامل ٢ / ٤١.
(٢) الكامل ٢ / ٨٧.
(٣) الكامل ٢ / ٨٨.

الوجه بالشمس، فانما يراد الضياء والرونق، ولا يراد العظم والإحراق، قال الله عز وجل (كأنهن بيْضٌ مكنون) والعرب تشبه النساء ببيض النعام تريد نقاءه ونعمة لونه، والمرأة بالشمس والقمر، والقصن والغزال والبقر الوحشية، والسحابة البيضاء والوردة، والبيضة، وإنما تقصد من كل شيء إلى شيء» [١].

فالعبرة في التشبيه ليست من حيث الكمية، أو القوة أو الضعف، بل بما فى الطرفين من وجه شبه بأى حال من الأحوال كثر او قل، قوى أو ضعف، عظم او صغر. فالإفراط فى التشبيه ليس كذبا، وإنما هو قول صدق موشى بزينة المبالغة، تلك التى لاحظها المبرد وأعجب بها ايما إعجاب، وسايره فى ذلك حازم القرطاجنى [٢].

والتشبيه المصيب عند المبرد يعنى به الذى لا يتجاوز الواقع، وإنما يصيب به القول دون إفراط. فمن التشبيه المصيب قوله:

بيضاءُ فى دعج صفراء فى نعج   كأنها فضة قد مسها ذهبُ

وكذلك قول امرئ القيس فى طول الليل:

كأن الثريا عُلقتْ فى مَصامها   بأمراسِ كتان صُم جندل

فهذا فى ثبات الليل وإقامته، والمصام المقام، وقيل للممسك عن الطعام صائم لثباته على ذلك [٣].

وفى المقارنة بين قول إسحاق بن خلف البهرانى.

وجاءت تهادى وأبناؤها   كأن عليهم شروق الطفل

يريد تألق الحديد كأنه شمس طالعة عليهم وإن لم تكن شمس، ويقول وأحسن من هذا قول سلامه بن جندل:

كأن النعام باض فوق رءوسهم   وأعينهم تحت الحديد جواحِم

---

(١) الكامل ٢ / ١٧ ، ١٨.

(٢) انظر منهاج البلغاء ٧٥ ونظريات أرسطو فى الشعر والبلاغة ١٨.

(٣) الكامل ٢ / ٤٠ ، ٦٧.

(أي متقدة) فهذا التشبيه المصيب [١].

ولكن على بن حمزة (ت٣٧٥هـ) فى كتابه (التنبيهات) على أغلاط المبرد يستنكر نتيجة المقارنة التى انتهى إليها المبرد فى تفضيل بيت سلامة بن جندل على بيت البهرانى، ويرى العكس من ذلك، إلا أنه يتفق مع المبرد فى أن التشبيه مصيب فيقول عن المبرد «وقد أساء فى هذا القول – يعنى المفاضلة – إنما شبه سلامة بيض الحديد وحده ببيض النعام فأصاب التشبيه، وهذا البهرانى شبه تألق البيض والدروع ولمعان السيوف والحجف بالشمس، وهذا مالا يقاومه بريق بيض النعام فضلا عن أن يربى عليه [٢].

فالتشبيه المصيب ما يتفق الناس على صدقه، وعدم تجاوز الحدود المتعارف عليها، وهو على النقيض من التشبيه المفرط الذى يتجاوز الحدود، ويتخطى ما تعارف الناس عليه، فأبو القاسم الزجاجى (ت٣٤٠هـ) يعقب على قول الشاعر:

ويوم عند دار أبى نعيم قصير مثل سالفة الذباب

يعقب بقوله «وأنا أقول إن هذا نهاية فى الإفراط، وخروج عن حدود التشبيه المصيب [٣].

أما التشبيه المقارب فهو التشبيه الصريح الذى يقوم بنفسه ولا يحتاج إلى تفسير أو تأويل، لأنه ظاهر مكشوف يتسم بالبساطة والوضوح فمن ذلك قوله «ومن حلو التشبيه وقريبه وصريح الكلام قول ذى الرمة:

ورمل كأوراك العذارى قطعته وقد جللته الظلمات الحنادس [٤]

أما التشبيه البعيد فهو الذى يفتقر إلى تفسير ولا يقوم بنفسه كقول الشاعر:

بل لو رأتنى أخت جيراتنا إذ أنا فى الدار كأنى حمار

فإنما أراد الصحة، فهذا بعيد، لأن السامع إنما يستدل عليه بغيره، وقال الله

(١) الكامل ١ / ٢٤٦.

(٢) التنبيهات ١٢٨ ، ١٢٩.

(٣) أمالى الزجاجى ١٩٥.

(٤) الكامل ٢ / ٧٧.

جل وعز - وهذا البين الواضح (كمثل الحمار يحمل أسفارا) وقال (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها)[1] فالذى جعل التشبيه بعيدا فى هذا البيت إن قصد الشاعر يختلف عما يفهمه السامع من التشبيه، فالسامع يتبادر إلى ذهنه، ولأول وهلة إنما القصد من التشبيه بالحمار وصفه بالبلادة والغباء، وسوء التصرف، ولا يطرق ذهنه ان مراد الشاعر من تشبيه نفسه بالحمار انه فى غاية الصحة، وكمال القوة، ولاشك ان الوصول إلى هذا المقصد مما يعوزه التفسير والتأويل، لأنه غير بين، وغير واضح والسامع يستدل عليه بغيره كما يقول المبرد.

وعلى الرغم من غزارة الأسماء التى أطلقها المبرد على الوان التشبيه، والأقسام التى عددها، فإنه لم يشر أية إشارة إلى التشبيه المعكوس الذى ظفر فيما بعد بنصيب وافر من الحديث وخاصة عند عبد القاهر فى كتابه أسرار البلاغة، وربما يكون المبرد قد تركه، لأن الحديث عن التشبيه بكافة اقسامه -على حد قوله - لا ينتهى.

ونلاحظ ان المبرد يعتبر التشبيه معنى من المعانى، وليس مجرد صنعة لفظية، وركنا من أركان البديع كما كان عند السابقين ولذلك فهو يقول «والتشبيه كثير وهو باب كأنه لا آخر له، وإنما ذكرنا منه شيئا لئلا يخلو هذا الكتاب من شىء من المعانى[2] وكأنه بذلك يعلل عدم ذكره لكل الوان التشبيه واقسامه، والاكتفاء بذكر شىء منه، وأن التشبيه معنى من المعانى، وأنه قد أكثر من تناول الصناعة اللفظية فى كتابه الكامل، ثم تناول التشبيه لئلا يخلو الكتاب من شىء من المعانى، وهذا يفيد أن التشبيه ليس بمجاز عند المبرد، بل هو حقيقة، فالزنجانى (ت٦٥٥هـ) «يقول التشبيه ليس بمجاز، لأنه معنى من المعانى [3].

فالمبرد - إذن - أول من قسم التشبيه إلى هذه الأقسام المتعددة التى ذكرناها، ثم جمعها وجعلها اربعة فقط. مفرط، ومصيب، ومقارب، وبعيد، وفى كل قسم من هذه الأقسام كان يتمثل بالشعر، ويكثر من الاستشهاد به وهو فى كل ذلك

---

(١) الكامل ٢ / ٨٩.

(٢) الكامل ٢ / ١٠٠.

(٣) البرهان ٣ / ٤١٥.

لم يذكر تعريفا بهذه الأقسام حتى تتميز عن بعض، ولم يضع لها الضوابط والحدود، ولكن شواهده التى ساقها كانت دليلا على كل قسم وتمييزا له عن غيره، فنرى فى شواهد التشبيه المفرط شيئا من المبالغة، وفى أمثلة التشبيه المصيب انطباقا يجرى فى حدود الممكن والواقع، وفى دلائل التشبيه المقارب نوعا من الوضوح والصراحة، وفى التشبيه البعيد حاجة إلى التأويل والتفسير ولعله اكتفى بهذه الشواهد وما بها من دلائل على الفرق بين قسم وآخر دون أن يلجأ إلى التمييز بطريقة التعريف، أو تحليل الشاهد وبيان كونه من هذا القسم دون ذلك.

وكم كنا نود أن نرى لإطناب المبرد فى باب التشبيه أثرا يذكر على الذى تناولوه بعده. فابن طبا (ت٣٢٢هـ) - الذى عاش فى نهاية القرن الثالث ومطلع القرن الرابع، أى أنه عاش فترة ليست بالوجيزة معاصرا للمبرد - حين تناول التشبيه، وخص ضروبه بمزيد من العناية لم نلحظ عليه شيئا من التأثر بالمبرد، وكأن كل ما ذكره المبرد فقاقيع هواء انقشعت فى حينها، ولم تصمد أمام تيار التفكير العلمى المنظم الذى بدا واضحا فى معالجة ابن طبا للتشبيه فى ألوان المختلفة المتباينة فقد تحدث المبرد فى كتابه الكامل عن التشبيه قبل ابن طبا، ولكن لم يبد أثر واضح لهذا الفصل فى كتاب عيار الشعر وهو ما نقوله أيضا بالنسبة للتشبيه عند عبدالقاهر.

ولم يقف حديث المبرد عند حدود علم المعانى أو البيان، بل امتد أيضا إلى ذكره ألوانا استقر الرأى فيها عند المتأخرين بأنها من البديع فمن ذلك التجريد. والتجريد عرفناه من قبل عند سيبويه حين قال أما أبوك فلك به أب، أو فلك فيه أب [١]. ثم سكت عنه النحاة قرنا كاملا حتى رأيناه مرة أخرى فى الكامل للمبرد. فيذكر للتجريد أمثلة ترددت فى كتب البلاغيين المتأخرين ففى قول الأعشى:

ياخير من يركب المطى ولا	يشرب كأسا بكف من بخلا
يقول إنما تشرب بكفك ولست ببخيل	ففى هذا التجريد كناية عن الكرم
وقوله اخو رغائب يعطيها ويسألها	يأبى الظلامة منه النوفل الزفر

وإنما يريده بعينه - أى هو نفسه النوفل والزفر. والنوفل «ذو الفضل والنوافل، والزفر: حمال الأثقال - كقولك لئن لقيت فلانا ليلقينك منه الأسد» [٢].

---

(١) انظر ص ١٢٧ من هذا الكتاب.

(٢) الكامل ١ / ٢٥، ٢٦.

ولاشك أن المبرد فى باب التجريد قد خطا خطوات عما تركه سيبويه، واغفله الفراء وابن قتيبة حتى كاد أن يقبر لولا أن المبرد قد نفخ فيه من جديد فأيقظ الحديث عنه بعد طول سبات.

أما حديث المبرد عن اللف والنشر فلعله أول حديث وصل إلينا، فنحن لا نعرف عنه شيئا من قبل، لا عند سيبويه ولا غير سيبويه، حتى نهاية القرن الثالث الهجرى على يدى المبرد، وقد كان حديثه شافيا بحيث لم يضف المتأخرون إلى جوهره شيئا مذكورا. والمبرد يعرض للف والنشر حين يذكر قول عبيد الله بن عبدالله بن عقبة ما أحسن الحسنات فى آثار السيئات، وأقبح السيئات فى آثار الحسنات، وأقبح من ذا، وأحسن من ذاك، السيئات فى آثار السيئات، والحسنات فى آثار الحسنات، والعرب تلف الخبرين المختلفين، ثم ترمى بتفسيرهما جملة، ثقة بأن السامع يرد إلى كل خبره، وقال الله عز وجل «ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله علما بأن المخاطبين يعرفون وقت السكون، ووقت الاكتساب» [1]. والمتأخرون يذكرون اللف والنشر فى المحسنات البديعية المعنوية، ويقولون فى تعريفه بأنه «ذكر متعدد ثم ما لكل واحد من غير تعيين ثقة بأن السامع يرده إليه، والنشر أما على ترتيب اللف كقوله تعالى (ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيها ولتبتغوا من فضله) [2] ومن يقارن بين ما قاله المبرد وما ذكره الخطيب يرى أن المبرد كان أكثر إيضاحا من الخطيب كما هو ظاهر فى تعليق كل منهما على الآية.

والمبرد فى كتابه (البلاغة) قد قارن بين نظم القرآن ونظم الشعر، ليدلنا على أن الشعر مهما ارتقى، وبلغ منزلة عالية فإنه لن يصل فى بلاغته إلى الدرجة التى يتسنمها القرآن. ولذلك فهو يقارن بين قول مروان بن ابى حفصة.

زوامل للاشعار لا علم عندهم ... بجيدها الا كعلم الا باعر
لعمرك ما يدرى البعير إذا غدا ... بأوساقه أو راح ما فى الغرائر

---

(١) الكامل ١ / ٧٥ ، ٢ / ٢٩.
(٢) الايضاح للقزوينى ١ / ٢٠.

وبين قوله تعالى (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا) كما يقارن قول الخنساء فى رثاء اخيها صخرا.

ولولا كثرة الباكين حولى ... على اخوانهم لقتلت نفسى
وما يبكون مثل أخى ولكن ... اعزى النفس عنه بالتأسى

وبين قوله تعالى (ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم فى العذاب مشتركون) اى ما نزل بكم أجل من أن يقع به التأسى ونظر بعض إلى بعض [١]. ويعقد أيضا مقارنة بين قول الله تعالى (ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب) وبين قول أردشير بن بابك «القتل أنفى للقتل» وربما كان المبرد هو اول من عقد المقارنة بين هذين المعنيين. فأبو عبيدة قد أغفل المقارنة، والفراء تجاوز الآية إلى غيرها - فيقول المبرد فى قول اردشير «إذا قتل القاتل امتنع غيره عن التعرض للقتل. فهذا أحسن الكلام من كلام مثله.. فإذا جاء قوله جل وعز (ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب) جاء مالا اعتراض عليه ولا معارضة له. وقوله يا أولى الألباب خطر ثان فتبارك الله الذى ليس كمثله شيء [٢] ومعلوم أن هذه المقارنة قد دارت فى كتب البلاغة عند المتقدمين والمتأخرين على حد سواء لبيان أن نظم القرآن قد بلغ الغاية القصوى فى البلاغة، وأن أية بلاغة مهما علت فإنها لن تبلغ القمة التى وصلت إليها بلاغة القرآن.

والمهم عندنا أن المقارنة التى عقدها المبرد بين القرآن والشعر قد استعملها العلماء والشعر فى التدليل على بيان إعجاز القرآن، فهذا هو الباقلانى يعقد بابا عظيم الشأن جليل الخطر تقارب صفحاته المائة، ليبين أن فصاحة القرآن تفضل فصاحة كل نظم، وتتقدم بلاغته فى كل قول، ويعمد فى هذه المقارنة إلى شعراء أجمع النقاد على عظم شأنهم، ورفعة أقدارهم فيختار شاعرا من العصر الجاهلى كإمرئ القيس، وشاعرا من العصر العباسى كالبحترى، ثم يختار قصيدة لكل منهما متفقا على كبر محلها، وصحة نظمها، وجودة بلاغتها، ورشاقة معانيها، وإجماعهم على إبداع صاحبها فيها، فيبين ما تخللها من نقص وفضول،وما بها من تعسف

---

(١) البلاغة ٦٦ ، ٦٧.

(٢) البلاغة ٦٧.

وتكلف، وما فيها من مزج بين الكلام الرفيع والوضيع، ثم يبين فضل القرآن عليها، وتناهيه فى البلاغة، ثم نراه يصدر حكما نهائيا «بأن الذى يعارض القرآن بشعر امرئ القيس لأضل من حمار باهلة، وأحمق من هبنقة [١] «ويمضى فيقول «وإذا كنا قد بينا أن شعر امرئ القيس وهو كبيرهم الذى يقرون بتقدمه، وشيخهم الذى يعترفون بفضله، وقائدهم الذى يأتمرن به، وإمامهم الذى يرجعون إليه، كيف سبيله، وكيف طريق سقوط منزلته عن منزلة نظم القرآن، وإذا كنا قد أبنا فى القاعدة ما علمت، وفصلنا لك فى شعره ما عرفت لم نحتج أن نتكلم على شعر كل شاعر، وكلام كل بليغ والقليل يدل على الكثير» [٢]. وإذا كان المبرد يلحظ اتفاق المعنى بين الآية القرآنية، والبيت أو البيتين من الشعر، فإنه بذلك كان أقرب إلى المقارنة الصحيحة من الباقلانى الذى لم يتقيد باتفاق المعنى فى موضوع المقارنة، وإنما يعول على ما فى القرآن من نظم عجيب، وما فى الشعر من تهافت كبير، وإن لم يكن بينهما جهة اتفاق فى المعنى، وإنما يسوق البراهين على رفعة الأول، وسقوط الثانى، مما يجعل كلامه أقرب إلى العموم والشمول منه إلى الخصوص والتحديد.

★ ★ ★

---

(١) اعجاز القرآن للباقلانى ٢١١.

(٢) اعجاز القرآن للباقلانى ٢١٥، ٢١٦.

الفصل الثالث

البلاغـة عند ثعلب

٢٠٠ - ٢٩١ هـ

هو أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب إمام الكوفيين فى النحو واللغة فى زمانه. يقول المبرد : أعلم الكوفيين ثعلب، فذكر له الفراء، فقال ولا يعشره،وهو أصدق أهل العربية لسانا، وأعظمهم شأنا، وأبعدهم ذكرا، وأرفعهم قدرا، وأوضحهم علما، وأثبتهم حفظا. بدأ النظر فى حدود الفراء وله ثمان عشرة سنة. وما بلغ الخامسة والعشرين من عمره حتى لم يبق من مسائل الفراء مسألة، إلا وحفظها، وضبط موضعها من الكتاب [١]. وقد انتهى علم الكوفيين إلى ابن السكيت وثعلب، وكانا ثقيين أمينين، وثعلب أعلمهما بالنحو [٢].

وله مصنفات عديدة فى النحو والتصريف سقط معظمها من يد الزمن مثل اختلاف النحويين، والأوسط فى النحو، وحد النحو، وإعراب القرآن، وما ينصرف وما لا ينصرف والمختصر إلى النحو، والتصغير، والوقف والابتداء [٣] وله أيضا كتاب يحتوى على ألوان من البلاغة كما هو مفهوم من عنوانه (مجاز الكلام وتصاريفه) نقل عنه السيوطى فى المزهر [٤].

ولم يصلنا من كتبه التى صنفها غير كتاب مجالس ثعلب الذى يحتوى على أقوال فى النحو واللغة والرواية والأشعار والأمثال والأقوال المأثورة. وكتابه الفصيح

---

(١) انظر نزهة الألباء ١٥٧ ، ١٥٨.

(٢) المزهر ٢ / ٢١٤.

(٣) مقدمة مجالس ثعلب هارون ١٨ - ٢٢.

(٤) ١ / ٢٩٣ المزهر.

ذى الهدف التعليمى، والذى يقدم فيه ثعلب ألفاظا لغوية فصيحة من مأثور كلام العرب لمن يريد تعلم اللغة العربية الفصحى فى صورتها المأثورة القديمة عند البدو، فكان هذا الكتاب من أهم الكتب فى تنقية الألفاظ العربية، وأكثرهم تداولا بين القراء فى ذلك العصر فعكف الناس عليه قديما وحديثا، واعتنوا به، «فشرحه ابن درستويه وابن خالويه والمرزوقى، والبطليوسى، والبغدادى، وغيرهم من العلماء»[1].

وكان للكتاب أثر قوى، وخطر بعيد ظل قرونا طوالا وهو منهل المتعلمين والدارسين للغة العرب فى مهدها، وأيامها الأولى. ورغم أهمية هذا الكتاب وهدفه التعليمى، إلا أن به مواضع تعقبها الحذاق من العلماء، وأظهروا خطأها، فهذا إبراهيم بن السرى الزجاج يقول لثعلب «هذا أنت عملت كتاب الفصيح للمتعلم المبتدئ وهو عشرون ورقة، أخطأت فى عشرة مواضع منه، وذكرها له.. فما قرئ كتاب الفصيح على ثعلب بعد ذلك، ثم سئم بعد، فأنكر كتابه الفصيح»[2].

أما الكتاب الثالث والأخير الذى وصلنا من كتب ثعلب فهو كتاب (قواعد الشعر) وهو كتاب له أهميته القصوى نظرا لما يحويه من بلاغة وشعر ونقد. ورغم أن صفحاته لا تتجاوز الخمسين عند طبعه محققا، سواء على يد الدكتور خفاجى، أو الدكتور رمضان عبدالتواب – إلا أن صغره لم يقلل من شأنه فى تاريخ البلاغة العربية، حيث إن هذا الكتاب يعتبر من أقرب المنابع التى اغترف منها ابن المعتز أدبه، وتأثريه فى كتابه (البديع) الذى طارت شهرته بين الأقدمين والمحدثين، كما أنه يضيف بآرائه البلاغية نبعا آخر إلى المنابع التى خلفها النحاة فى تاريخ البلاغة فكان بذلك حلقة اتصلت بأخواتها من الحلقات السابقة، وساعدت فى الوقوف على مدى التطور الذى ظفرت به البلاغة على أيدى النحاة فى هذه الفترة من فترات تاريخها الخصب النامى فى اطراد وخاصة فى نهاية القرن الثالث الهجرى الذى ظهرت فيه مؤلفات الأعلام فى الأدب والنحو والبلاغة واللغة.

ونود أن ننبه – قبل الخوض فى تحليل الكتاب من الوجهة البلاغية – أن كتاب قواعد الشعر قد سكتت عنه كتب التراجم فلم تذكره ضمن مؤلفات ثعلب مما يدعو إلى الشك فى نسبته إليه، كما شكك الرواة من قبل فى نسبة كتاب

---

(١) المزهر ١ / ٢٠١.

(٢) المزهر ١ / ٢٠٤، ٢٠٧.

الفصيح إليه أيضا فنسبوه إلى الحسن بن داود الرقى، ومرة أخرى إلى يعقوب بن السكيت»(١). وعلى الرغم من أن المبرد كان له كتاب باسم قواعد الشعر(٢) ضاع فى غفلة من الزمن، ولا ندرى من أمره شيئا، فإن كتاب (قواعد الشعر) الذى نتحدث عنه الآن مما يوضع فى كتب ثعلب على سبيل القطع واليقين، نظرا لأنه يحتفظ بطابع ثعلب التعليمى الجاف ذى التقاسيم والتعاريف، والذى ينأى عنه طبع المبرد الذى كان يتسم بالذوق، وفصاحة البيان، وانطلاق التعبير، دون حدود أو قيود كما لمسناه فى كتبه مثل الكامل، والفاضل، والبلاغة، وغيرها من الكتب التى وصلت إلى أيدينا. وهذا «نولدكه» أحد المستشرقين الألمان يتحدث عن هذا الكتاب ونسبته إلى ثعلب فيقول «إن هذه الرسالة الصغيرة تقودنا تماما إلى مجتمع اللغويين العرب فى القرن الثالث الهجرى فإنها بلاشك مطلقا ترجع إلى ثعلب، إذ يظهر فيها الطابع المدرسى الجاف الذى يتميز به ثعلب عن خصمه المبرد البليغ ذى الإحساس المرهف»(٣) ونصل من هذا التمهيد الموجز فى نسبة الكتاب لصاحبه، إلى الكلام عن مضمون الكتاب نفسه وما يحويه من آراء بلاغية.

يستهل ثعلب الحديث عن قواعد الشعر وهى أربع: أمر ونهى وخبر واستخبار، ويذكر مثالا شعريا لكل واحد منها، ولا ريب أن هذه القواعد الأربع لا تقتصر على الشعر وحده، وإنما يدخل فيها الكلام بوجوهه كافة، سواء كان شعرا أو نثرا. وهذا ليس جديدا من ابتكار ثعلب (ت٢٩١هـ) ولا من وضع ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) أيضا الذى قال «إن الكلام أربعة أمر وخبر واستخبار ورغبة»(٤). وإنما كان هذا التقسيم مشهورا عند النحاة السابقين، ويحكى لنا ابن السيد البطليوسى (ت٥٢١هـ) أن أقسام الكلام عند بعض النحاة قد بلغ عشرة أقسام: نداء، ومسئلة، وأمر، ونهى، وتشفع، وتعجب، وقسم، وشرط، وشك، واستفهام. وأبو الحسن الأخفش (ت٢١٥هـ) كان يرى أنها ستة: خبر واستخبار، وأمر، ونهى، ونداء وتمنى. وأن جماعة من النحويين قالوا: الكلام أربعة، وهم الذين حكى قولهم ابن قتيبة»(٥).

---

(١) المزهر ١ / ٢٠٧.

(٢) الفهرست ٨٨، إنباه الرواة ٣ / ٢٥١.

(٣) مقدمة كتاب قواعد الشعر ١٣، ١٤.

(٤) أدب الكاتب ٤.

(٥) الاقتضاب ١٩، ٢٠.

ثم تتفرع هذه القواعد الأربع أو الأصول عند ثعلب إلى: مدح، وهجاء، ومراث، واعتذار، وتشبيب، وتشبيه، واقتصاص أخبار [١]. ويسرد بعض الأمثلة سردا كشواهد على هذه التفريعات دون بذل محاولة لتفسيرها أو تحليلها، والناظر فى هذه الأصول الأربعة، وما يتفرع منها، لا يجد علاقة بين الأصل والفرع، وإنما هو تقسيم وتفريع أملته على ثعلب طبيعته النحوية الغالبة، وطريقته التعليمية الجافة التى تساعد الناشئين فى الإلمام بقواعد الشعر بصفة إجمالية، دون أن تعمل على تفتح الحواس فتتشرب جمال الشعر وتتذوقه، وهذا هو الهدف من تعلم البلاغة وسلوك دروبها، والتوغل فى سبلها.

وحديثه عن التشبيه كفرع من هذه الفروع [٢] لا يتعدى ضرب الأمثلة، فلا ذكر للطرفين، ولا الوجه ولا نوع التشبيه، ولا درجته الفنية، ولا ما فيه من سلاسة أو تعسف، أو غير ذلك مما تناوله المبرد فى أطناب شديد. وتبهنا عليه فى مكانه[٣]. غير أن ثعلب يخص من التشبيه ذلك النوع الخارج عن التعدى والتقصير، أى الذى يتسم بالاعتدال والتوسط. وينقل عن الرواة زعمهم فى بيت امرئ القيس.

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا ... لدى وكرها العناب والحشف البالى

بأنه أحسن شىء وجد فى تشبيه شيئين بشيئين فى بيت واحد. ويذكر أمثلة أخرى تعد من عيون الشعر فى العصر الجاهلى والإسلامى. ويكثر فى حشدها، إذ كان للشاهد الشعرى أثره فى رسم الخطوط الأولى فى البديع، وعلم البلاغة. وهذا يفسر لنا سر اهتمام علماء النصف الثانى من القرن الثالث بحشد الشواهد، وجمعها، فى الدلالة على اللون البلاغى، لأن هذه الفترة كانت فترة ولادة تظهر فيها مقتضيات وضع علم البلاغة بمصطلحاتها، فكان لابد من غزارة المادة وجمعها أولا، حتى يستقيم للعلماء بعد ذلك استنباط القواعد والمصطلحات. وثعلب وإن لم يكن قد نص على ذكر الطرفين والوجه فى التشبيه فى كتابه قواعد الشعر إلا أنه نص على ذلك فى مجالسه فعندما يقول الشاعر فى وصف رغوة اللبن.

يحسبه الجاهل مالم يعلما ... شيخا على كرسيه معمما

(١) قواعد الشعر ٣٧.

(٢) قواعد الشعر ٣٩.

(٣) انظر ص ٢١٢ وما بعدها من هذا البحث.

يعقب ثعلب على ذلك بقوله «فإنه شبه وطب لبن ملفوف بكساء، بشيخ فى هذه الصفة» (١).

ويعرض ثعلب لبعض وجوه البلاغة فيتحدث عن المبالغة والغلو باسم الإفراط فى الإغراق (٢). ويكتفى بسرد الأمثلة والاستشهاد لهذا النوع من محفوظه من جيد الشعر كقول النابغة:

كأنك شمس والملوك كواكب ... إذا طلعت لم يبد منهن كوكب

والإفراط فى الإغراق قد سبق لابن قتيبة أن تناوله من خلال حديثه عن الاستعارة «فتراهم يقولون حين يريدون المبالغة فى وصف المصيبة عند موت احد: أظلمت الشمس له، وكسف القمر لفقده، وبكته الريح والأرض والسماء» (٣). والمبرد أيضا يتحدث عن المبالغة من خلال التشبيه المفرط وضرب لذلك الأمثلة (٤).

ويتحدث ثعلب عن الكناية والتعريض تحت اسم (لطافة المعنى) ويعرف هذا النوع بأنه الدلالة بالتعريض على التصريح (٥). ويريد بذلك الإيماء الذى يدل على المعنى لمن يحسن فهمه واستنباطه. فالكناية بعيدة المرمى ولا يحسن فهمها واستنباطها كل أحد. والكناية كانت معروفة تماما عند ابن قتيبة، والمبرد الذى قسمها إلى أقسام ثلاثة، وكان حديثهما عن الكناية والتعريض أشد وضوحا، واكثر تفصيلاً، من قول ثعلب الذى اكتفى على الاستشهاد عليها بأمثلة من الشعر، وإن استشهد عليها فى مجالسه بالقرآن وحديث الرسول، «ففى قوله تعالى «لا يشهدون الزور» قال مجالس اللهو، وفى قول الرسول عليه السلام (لاتقوم الساعة حتى تختم الأيدى) قال اى حتى تمتنع عن العطية. وفى التعريض يقول فى قوله تعالى «وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين» كما تقول للرجل. أحدنا كاذب، أو أحدنا مخطئ تكذيبا، جميلا» (٦) وكان ثعلب اراد بهذه الأمثلة السريعة أن يبين لنا الوانا

---

(١) مجالس ثعلب ٤٥٤.

(٢) قواعد الشعر ١٩.

(٣) المشكل ١٢٧.

(٤) الكامل ١ / ٧٦ ، ٧٧.

(٥) قواعد الشعر ٥٣.

(٦) المجالس بالترتيب ٨٩ ، ٢٠ ، ١٣٢.

من فنون القول، دون أن يقف عند لون منها بغية الاستيعاب، أو التوضيح، وربما اعتمد على ما ذكره السابقون عنهما في كتبهم فلا حاجة تدعوه للتكرار، ولا شك أن هذه نظرة صائبة من نظرات ثعلب، فبالإضافة إلى أنه لا يفيدنا جديدا في هذا المجال كما صنع المبرد حين كرر أقوال ابن قتيبة، فإنه أيضا يزيح عنا ثقل الملل الذي يعترينا إذا كرر صنيع السابقين وقد سبق لنا القول بأن اسم (لطافة المعنى) قد اقتبسه ثعلب من ابن قتيبة حين شرح الكناية في بيت من الأبيات الشعرية «وعقب على ذلك بقوله وهو معنى لطيف»[1].

ويذكر الاستعارة ويعرفها بقوله «وهو أن يستعار للشيء اسم غيره، أو معنى سواه»[2].

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردفَ إعجازا وناء بكلكل

وما ذكره من شواهد على الاستعارة يفيد أنه يقصد الاستعارة المكنية دون غيرها فكل شواهده تنطق بهذا المفهوم، وتعقيبه عليها لا يخرج عن التعقيب الذي قرأناه سلفا عند سيبويه[3].

إذا هزه في عظم قرن تهللت ... نواجذ أفواه المنايا الضواحك

لا نواجذ للمنية ولا فم، وفي قوله:

فظل يناجي الأرض لم يكدح الصفا ... به كدحة، والموتُ خزيانُ ينظر

ولا عين للموت، وفي قول أبي ذؤيب الهذلي:

وإذا المنية أنشبت أظفارها ... ألفيت كل تميمة لا تنفع

ولا ظفر للمنية، ويمضي ثعلب فيذكر الشواهد ثم يذكر ما فيها من قرينة لصرف الكلام عن ظاهره، فيسندها للمشبه، أو يضيفها إليه، ولعل السبب في احتفاء ثعلب بالاستعارة بالكناية تعجب العرب منها، وإجلالهم لها، (فالصولي ت٣٣٥هـ) يعتبر الاستعارة بالكناية أجل استعارة وأحسنها، وكلام العرب جار

---

(١) الشعر والشعراء ٦٩.

(٢) قواعد الشعر ٥٧.

(٣) انظر ص ١٢٠ من هذا الكتاب.

عليها[١]. ومن النادر أن يذكر ثعلب الاستعارة التصريحية فيعقب على قولهم «فلان عبد غاريه» أى بطنه وفرجه بقوله: والغار الفرج فى الجبل استعارة هاهنا»[٢]. غير أن ثعلب أحيانا يدخل فى الاستعارة ما ليس منها كقول أعرابى يصف رجلا.

وداهيـــــة جـــرها جــارم ... جـعلت رداءك فـيـهـا خـمـارا

يقول قنعت بسيفك رءوس أبطالها. فالمراد بالرداء هنا السيف وشبه الرداء بالخمار، وكلا الطرفين مذكوران فى البيت» [٣]. ففى البيت تشبيه وليس استعارة مما يدل على أن ثعلب كان مضطربا فى فهمه الاستعارة كابن قتيبة الذى يعد التشبيه لونا من ألوان الاستعارة حين اعتبر قوله تعالى (نساؤكم حرث لكم) أنه استعارة رغم وجود الطرفين فى الآية» [٤].

فتعريف ثعلب للاستعارة لم يخرج فى فهمه ونطقه عن تعريف الجاحظ «بأنها تسمية الشىء باسم غيره إذا قام مقامه» [٥] ولا فى مضمونه عن تعريف ابن قتيبة بأن «العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو مجاورا لها أو مشاكلا» [٦].

ثم يتحدث ثعلب فى حسن الخروج عن بكاء الطلل، ووصف الإبل، وتحمل الأظعان، وفراق الجيران بغير «دع ذا» و«عد ذا» واذكر كذا من صدر إلى عجز لا يتعداه إلى سواه ولا يقرنه بغيره» [٧]. وربما كان ثعلب هو أول من تحدث عن حسن الخروج، فلم نجد لهذا النوع ذكرا فى الكتب التى بين أيدينا للمصنفين السابقين لثعلب. ويستشهد ثعلب لهذا النوع بقول حسان لما يحتويه من خروج من نسيب إلى هجاء.

إن كنت كـــاذبة الذى حـــدثتنى ... فنجـوتِ منجى الحـارث بن هشـام
ترك الأحـــبـــة أن يقـــاتل دونهم ... ونجـــا برأسِ طمـــرة ولجـــام

(١) أخبار أبى تمام ٣٧.
(٢) مجالس ثعلب ٢٩٥.
(٣) قواعد الشعر ٦٠.
(٤) المشكل ١٠٧.
(٥) البيان ١ / ١٥٣.
(٦) المشكل ١٠٩.
(٧) قواعد الشعر ٦٠.

ولكن المتأخرين عن ثعلب قد أشبعوا هذا النوع كلاما، فابن المعتز يذكره ويستشهد بقول حسان أيضا [١]. ويسميه المتأخرون حسن التخلص، وعنوا به ما عناه ثعلب من الانتقال من معنى إلى معنى آخر، كالانتقال من التشبيب إلى المقصود مع رعاية الملاءمة بينهما [٢].

ويتناول مجاورة الأضداد: وهو ذكر الشيء مع ما يعدم وجوده كقوله تبارك وتعالى (لا يموت فيها ولا يحيى) وكقول عمرو بن معد يكرب.

أعاذل إنه مال طريف أحب إلى من مال تلاد

وواضح أنه يريد بمجاورة الأضداد ما سماه البلاغيون بالطباق وهي تسمية عرفناها عند الخليل [٣] قبل أن نعرفها عند المبرد [٤] وثعلب في قواعد الشعر.

ويذكر المطابق [٥] وهو تكرير اللفظة بمعنيين مختلفين، وثعلب في هذا الباب مضطرب أشد الاضطراب، إذ نراه يخلط فيه بين طباق السلب والجناس وملحق الجناس، ويعدها جميعا من المطابق، فقوله تعالى (ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت) وقوله تعالى (وترى الناس سكارى وما هم بسكارى) وقول الأعرابي: حتى نجا من جوفه وما نجا، يريد نجا السهم من جوف العير، وما نجا العير من الرمية بالمنية. هذه الأمثلة كلها تدخل في طباق السلب «وهو ذكر الشيء مرة بالإيجاب ومرة بالسلب» [٦] كما يضم هذا الباب ألوانا من التجنيس كقول الأحوص:

سلام الله يامطر عليها وليس عليك يامطرُ السلامُ

مطر الأول أراد به الغيث، والثاني اسم رجل، وقول خلف الأحمر:

كل ماض قد تردى بماض كسنا البرق إذا ما يُسَنُّ

يريد ماضيا من الرجال تردى بسيف ماض قاطع.

---

(١) البديع ١٩٢.

(٢) شرح الايضاح للخطيب ٤ / ١٣٠.

(٣) البديع ٦٦١.

(٤) الكامل ١ / ٢٤٦.

(٥) قواعد الشعر ٦٤.

(٦) شرح الايضاح ٤ / ٦.

ومنه ما يلحق بالجناس كقول جرير:

فما زال معقولا عقالٌ عن الندى ... وما زال محبوسا عن الخير حابسُ

وكذلك قول الشاعر:

ومضروب يئن لغير ضرب ... تطوحه الطراف إلى الطراف

وقد قلنا إن «الخليل والأصمعي قد ذكرا هذا اللون باسم التجنيس ورواه ابن المعتز عنهما [1] بل قال إن الأصمعى قد ألف كتابا فى الأجناس لم يصل إلينا.

وتحدث ثعلب عن شروط جزالة اللفظ فوصفه بقوله «مالم يكن بالمغرب المستغلق البدوى، ولا السفساف العامى، ولكن ما اشتد أسره، وسهل لفظه، ونأى واستصعب على غير المطبوعين مرامه وتوهم إمكانه» [2] فجزالة اللفظ عنده فى السهل الممتنع الذى يتوهم المتوهم ان بإمكانه أن يقوده، ويتحكم فيه، ويعالج به شئونه كافة، فإذا حاول عجز، كما يكون وسطا فى الاعتدال، ليس غريبا وحشيا، ولا سوقيا مبتذلا. وهى فكرة شائعة سبق لابن قتيبة أن نصح بها الكتاب ليتوخوا السهولة فى التعبير حتى لا يثقل الكلام ولا يبذل [3]. فمدار فصاحة الكلمة عند ثعلب، على كثرة استعمال العرب لها، وبعدها عن الوحشية والإسفاف، وقد عبر ثعلب عن هذا المعنى بوضوح أكثر فى مقدمة كتابه (الفصيح) حيث عول فى اختيار الفصيح من الكلمات على كثرة ما يجرى على ألسنة العرب فيقول «هذا الكتاب اختيار فصيح الكلام مما يجرى فى كلام الناس وكتبهم: فمنه ما فيه لغة واحدة، والناس على خلافها، فأخبرنا بصواب ذلك، ومنه ما فيه لغتان، وثلاث، وأكثر من ذلك، فاخترنا أفصحهن، ومنه ما فيه لغتان كثرتا واستعملتا فلم تكن إحداهما أكثر من الأخرى فأخبرنا بهما» [4]. ولاشك أن ذلك مدار الفصاحة، وبه أخذ المتأخرون كالخطيب القزوينى فنراه بعد أن يذكر ما يجب توافره فى الكلمة حتى تكون فصيحة بأن تخلو من الغرابة، والتنافر، ومخالفة القياس، يعقب على ذلك بقوله «ثم علامة كون الكلمة فصيحة أن يكون استعمال العرب الموثوق بعربيتهم لها كثيرا

---

(1) البديع ٦١٤.

(2) قواعد الشعر ٦٧.

(3) أدب الكاتب ١٤.

(4) مقدمة كتاب الفصيح ص ٢.

وأكثر من استعمالهم ما بمعناها»[1]. وهو عين ما ذكره ثعلب حيث إن كلا منهما جعل مدار الفصاحة في الكلمة كثرة استعمال العرب لها عن غيرها مما هو في معناها.

ثم يتحدث ثعلب عن اتساق النظم، وهو يعني بذلك الشعر بصفة خاصة، ولذلك اعتبر اتساق النظم في سلامة الشعر من العيوب من تلك التي وقف عليها نقاد الشعر «كسلامته من السناد، والإقواء، والإكفاء، والإجازة، والإيطاء، والبعد عن الضرورات الشعرية، كمد المقصور، وقصر الممدود وإن كان ذلك مما فعله القدماء وجاء عن فحول الشعراء»[2].

وشتان ما بين النظم الذي فهمه ثعلب، في تعلقه بخلو الشعر من بعض العيوب المتعارفة عند نقاد الشعر، وبين النظم الذي نفهمه عن عبدالقاهر فيما يتعلق بتركيب الكلام، وتوخي معاني النحو فيه، سواء كان شعرا أو نثرا، مما سوف نعرض له في حينه، وهذا يجعل من المؤكد لدينا أن فكرة اتساق النظم عند ثعلب تبدو سطحية، ضئيلة القيمة، تافهة المضمون إذا قورنت بفكرة النظم واتساقه عند الجرجاني.

ويقسم ثعلب الشعر من حيث قيمته الفنية إلى خمسة أقسام هي: الأبيات المعدلة، والأبيات الغُرّ، والمُحَجلة والموضحة والمرجلة. وهي على هذا الترتيب في البلاغة. وحين يتناول الأبيات الموضحة بالحديث يقول:

«أما الأبيات الموضحة فهي ما استقلت أجزاؤها، وتعاضدت وصولها، وكثرت فقرها، واعتدلت فصولها[3] كقول امرئ القيس.

الـمـنُّ الـضـــــروس، حـنـىُّ الـضـلـوع ... نـبـــوعٌ طـلـوبٌ نـشـــيـطٌ أشـــر

وكقول ذي الرمة:

كـحـلاء فـي بـرجٍ صـفـراءُ فـي دعَـجٍ ... كـأنـهـا فـضـةٌ قـد مـسـهـا ذهـبُ

وكقول أخت مسعود بن شداد.

حـمّالُ ألوية شـهّـاد أندية ... شـداد أو هـبـة فـرّاج أسْداد

---

(1) شروح التلخيص ١ / ٨٠.

(2) قواعد الشعر ٦٧.

(3) قواعد الشعر ٨٥.

وما ذكره ثعلب فى الأبيات الموضحة هو ما ادخل فيما بعد ضمن الوان البديع باسم الترصيع. فأبو هلال العسكرى يعرف الترصيع بأن يكون حشو البيت مسجوعا كالسجع الذى نلاحظه بين الضلوع والضروس فى بيت امرئ القيس السابق [1]. ومن الطريف أن هذه الأبيات الثلاثة التى ساقها ثعلب كأمثلة للأبيات الموضحة، ساقها العسكرى بعينها، كأمثلة للترصيع من بين الأمثلة الكثيرة التى ساقها. وظن بعض الباحثين المحدثين أن الأبيات الموضحة التى تحدث عنها ثعلب كقيمة فنية من فنون الشعر أو ما أسماه البلاغيون بعد ذلك الترصيع إنما هو دعوة إلى وحدة الجملة، واستقلال كل جملة عن جاراتها داخل البيت الواحد. ولاشك أن فى ذلك تجاوزا لحدود المغالاة إذ كنا ننكر على بعض النقاد ما يذهبون إليه من وحدة البيت، واستقاله عن سواه [2] والذى نراه أن ثعلب لم يكن يرمى إلى هذا الهدف من استقلال الجملة عن أخواتها وجاراتها بحيث يمكن أن تكون مبتورة عنها، أو متنافرة معها، لأن الجملة فى البيت ترتبط بأختها، وتتعاون معها فى الوصول إلى غرض الشاعر، فنرى صفات متعددة تجتمع كلها فى بيت واحد لإبراز صورة من المدح أو الذم، وإنما هو لون من الوان البديع، والجمال الشكلى، كالتجزيع فى الفصوص، والتحبير فى البرود، كما وصفها ثعلب، بل إن قوله فى الأبيات الموضحة» وهى ما استقلت أجزاؤها، وتعاضدت وصولها، واعتدلت فصولها مما ينئ عن الارتباط فى المعنى وإن كانت أجزاؤها مستقلة فى الشكل.

فثعلب – إذن – قد ذكر فى قواعد الشعر الوانا من البيان، وأخرى من البديع بعضها كان معروفا من قبل، وبعضها لم يكن معروفا. فذكر التشبيه، والمبالغة والكناية والتعريض، والاستعارة، كما ذكر الطباق والجناس والإيجاز والأبيات المحجلة التى وضعها المتأخرون باسم الإرصاد أو التسهيم [3]، وهذه كلها كانت مألوفة عند السابقين، ثم ذكر لنا حسن التخلص، والأبيات الموضحة التى ذكرت فيما بعد باسم الترصيع، والأبيات المعدلة التى ذكرت فيما بعد باسم التشطير، وهذه الألوان الثلاثة من البديع ربما كان ثعلب هو أول من تحدث عنها، إذ لم نجد شيئا من ذلك فيما تناولناه من مسائل البلاغة من عهد الخليل إلى زمن المبرد.

(١) الصناعتين ٣٧٥.

(٢) انظر دراسات فى نقد الأدب د. طبانة ٢٦٧.

(٣) انظر الأسماء التى أطلقها العلماء على التسهيم فى التحرير والتحبير ص ٢٦٣.

ولا يفوتنا أن ننبه الأذهان إلى أن البلاغة عند ثعلب لم تكن مقصورة على كتاب قواعد الشعر وحده، بل نرى آراء ثعلب البلاغية مبسوطة فى كتب أخرى، منها ما صنفه بنفسه، ومنها ما صنفه غيره، وأورد فيه آراء العلماء من بينهم ثعلب. فنراه قد تحدث عن المجاز المرسل، والمجاز العقلى [١]، والقلب ويسميه التقديم والتأخير [٢]. ولا حاجة هنا لذكر الأمثلة إذ ليس فيها ما يستحق، وإنما هى أمثلة اعتاد أن يطرحها العلماء فى كتبهم، ويتحدث أيضا عن خروج الاستفهام عن وضعه. فيخرج إلى التعجب والنفى والأمر والتوبيخ [٣]. وصور من هذا القبيل مما لا يخلو منها كتاب من كتب اللغة أو التفسير، ولكنا ذكرناها حتى نبين أن ثعلب قد سلك دروبا فى البلاغة لم يسجلها له الباحثون، فكان جديرا بنا أن نذكرها هنا، وإن لم يكن لها شأن فى تاريخ البلاغة العربية حيث إنها لم تتسم بطابع الجدة أو الابتكار.

أثر النحاة فى ابن المعتز

ومن يتناول ثعلب لابد أن يعرض لذكر تلميذه ابن المتعز، ويقارن بينهما لكى يصل إلى نتيجة من هذه المقارنة: من تأثر ابن المعتز بثعلب أو عدم تأثره به. ولعل الباحث يدور فى مجال أرحب من هذه المقارنة بين ثعلب وابن المعتز فتمتد به المقارنة بين الجاحظ وثعلب، وبين ابن المعتز فى إفادته منهما، وتأثره بهما. ولا ريب أننا نرى قصور هذه المقارنات، فمن يتتبع نشؤ الاهتمام بالقضايا البلاغية وما تحويه من ألوان البيان والبديع عند النحاة السابقين من عهد الخليل، ويجمع الملاحظات المتفرقة التى يصادفها فى كتبهم من أمثال سيبويه والفراء والمبرد، لاشك أنه سوف يجد أشياء كثيرة ممتعة وشائقة، تدخل فى تاريخ البلاغة، وقد كان مدار بحثنا أن نبين أثر النحاة بصفة خاصة على البلاغة، ووجدنا كثيرا من الاهتمامات البلاغية قد دونها هؤلاء العلماء فى كتبهم، أو أشاروا إليها إشارة خاطفة استغلها العلماء من بعدهم، وكان نتيجتها ما نراه اليوم من أسس بلاغية، وقواعد بيانية فى كتب المتأخرين.

---

(١) مجالس ثعلب ٢٠٧، ٥٨١، وانظر فى المجاز العقلى المجالس ١٢٢.

(٢) المجالس ١٧٣، ٢٠٧.

(٣) المجالس ٢١٧، ٥٨٨، الأضداد ١٩٥.

ويمكن القول: أن ألوانا جمة من البديع قد طرقت قبل ابن المعتز، كما طرقت قبل أستاذه ثعلب، بل والجاحظ أيضا.

فالخليل (ت ١٧٥هـ) يذكر التجنيس والمطابقة [١].

وسيبويه يتحدث عن تأكيد المدح بما يشبه الذم، والتجريد، والتشبيه والاستعارة بالكناية [٢].

(والفراء (ت ٢٠٧هـ) يتناول الاستعارة [٣]، والكناية [٤]، والتعريض [٥]، والالتفات [٦]، والتوجيه [٧] والمشاكلة [٨]، والفواصل القرآنية [٩] أو السجع.

وابن قتيبة (ت ١٧٦هـ) بذكر الكناية والتعريض [١٠]، والاستعارة [١١]، والتورية [١٢] والتوجيه [١٣]، وتأكيد المدح [١٤]، وحسن الابتداء [١٥].

والمبرد (ت ٢٨٥هـ) يتناول الكناية [١٦]، والتشبيه [١٧]، والتجريد [١٨]، واللف والنشر [١٩]، والمبالغة [٢٠]

وثعلب (ت ٢٩١هـ) تحدث عن التشبيه [٢١]، والاستعارة [٢٢]، والمبالغة أو الافراط في الإغراق [٢٣] ومجاورة الأضداد أو الطباق [٢٤]، والمطابق أو الجناس [٢٥] وحسن الخروج [٢٦]، والإرصاد أو التسهيم [٢٧] والترصيع [٢٨].

---

(١) البديع لابن المعتز ٦١٥، ٦٦١.

(٢) الكتاب ١ / ٢٦٧، ١٩٥، ١٨١، ١٥٩.

(٣) معاني القرآن ١ / ٢٢٩، ٢ / ٩١، ١٥٦.

(٤) معاني القرآن ١ / ١٣٥، ٢٠٣، ٢ / ٢٧٤.

(٥) معاني القرآن ٢/ ٣٦٢، ٣٨٨.

(٦) معاني القرآن ١ / ١٩٥.

(٧) معاني القرآن ١ / ٦٩، ٧٠.

(٨) معاني القرآن ١ / ١١، ١١٧، ٢١٨.

(٩) القرطين ٢ / ١٤٩.

(١٠) المشكل ١٩٩، مختلف الحديث ١٦٣، ١٦٤، ٢١٢، عيون الأخبار ١ / ٢٨٥.

(١١) المشكل ١٠١.

(١٢) مختلف الحديث ٢٤ - ٢٨.

(١٣) غريب القرآن ٦٠.

(١٤) غريب القرآن ١٩٠.

(١٥) الشعر والشعراء ٦٥.

(١٦) الكامل ٢ / ٥.

(١٧) الكامل ٢ / ٦٦ - ٩٠.

(١٨) الكامل ١ / ٣٥، ٣٦.

(١٩) الكامل ١ / ٧٥، ٢ / ٢٦.

(٢٠) الكامل ١ / ٧٦، ٨٧.

(٢١) قواعد الشعر ٣٦.

(٢٢) قواعد الشعر ٥٧.

(٢٣) قواعد الشعر ٤٩.

(٢٤) قواعد الشعر ٦٢.

(٢٥) قواعد الشعر ٦٤.

(٢٦) قواعد الشعر ٦٠.

(٢٧) قواعد الشعر ٨٢.

(٢٨) قواعد الشعر ٨٥.

فهذه ألوان بديعية جمة تناولها النحاة منذ عهد بعيد قبل أن يصنف ابن المعتز كتابه عام (٢٧٤هـ) [١] بفترة طويلة، وبعضها قد صنف قبل بديع ابن المعتز بقرن تقريبا مثل كتاب سيبويه، ومن الطبعى أن يكون ابن المعتز قد وقف على كل هذه الألوان البديعية، واستفاد منها، حيث إنها تتعلق ببحثه فى البديع، فبعضها قد ذكره فى كتابه، وبعضها لم يذكره، يقول ابن المعتز بعد أن فرغ من سرد ألوان البديع الخمسة «ونحن الآن نذكر بعض محاسن الكلام والشعر، ومحاسنها كثيرة لا ينبغى للعالم أن يدعى الإحاطة بها» [٢].

وقد جعل ابن المعتز البديع خمسة فنون: الاستعارة، والتجنيس، والمطابق، ورد أعجاز الكلام على ما تقدمها، والمذهب الكلامى. فالاستعارة كانت معروفة عند الفراء وابن قتيبة وثعلب من النحاة، كما كانت معروفة عند الجاحظ [٣]. والتجنيس والطباق قد أشار اليهما الخليل وتحدث عنهما ثعلب، اما رد الاعجاز على الصدور فقد سبقه ابن المقفع (ت ١٣٩هـ) إليه حيث قال «وليكن فى صدر كلامك دليل على حاجتك، كما أن خير أبيات الشعر، البيت الذى إذا سمعت صدره عرفت قافيته» [٤] والمذهب الكلامى أشار إليه الجاحظ ونقله عنه ابن المعتز [٥] فثلاثة الوان من البديع وهى الاستعارة والتجنيس والمطابقة من ألوان البديع الخمسة عند ابن المعتز قد عرفناها عند النحاة، واللونان الآخران عرفناهما عند ابن المقفع والجاحظ.

أما ما أسماه ابن المعتز محاسن الكلام فقد فصل الحديث فى ثلاثة عشر نوعا منها: الالتفات، والاعتراض، والرجوع، والخروج من معنى إلى معنى، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، وتجاهل العارف، والهزل يراد به الجد، وحسن التضمين، والتعريض والكناية، والإفراط فى الصفة، وحسن التشبيه، وإعنات الشاعر نفسه فى القوافى وتكلفه من ذلك ما ليس له (لزوم مالا يلزم) وحسن الابتداء.

ويروق بعض الباحثين أن يلتمس لابن المعتز علة للفصل بين ألوان البديع،

---

(١) البديع ٦٨٩.

(٢) البديع ٦٨٩.

(٣) البيان ١ / ١٥٣.

(٤) البيان ١ / ١١٦.

(٥) البديع ٦٨٤.

ومحاسن الكلام، فيرى أن ألوان البديع أكثر ورودا فى الشعر والكلام من المحسنات، ودورانها على الألسنة أكثر» [١]. ولكن الذى يتصفح التراث العربى يرى تهافت هذا الزعم، فمن السهل أن نلاحظ كثرة التشبيهات - وهو من المحاسن - فى الشعر العربى، وفى القرآن، عن المذهب الكلامى مثلا - وهو من البديع - وابن المعتز نفسه يعتقد هذا الاعتقاد فيقول عن المذهب الكلامى «وهذا باب ما أعلم أنى ما وجدت فى القرآن شيئا منه، وهو ينسب إلى التكلف تعالى الله عن ذلك علو كبيرا» [٢]. على حين يزخر القرآن بأمثلة من ألوان التشبيه، بل إننا نجد كتبا برمتها قد صنفت فى التشبيه او الكناية أو لزوم مالا يلزم وكلها من المحسنات عند ابن المعتز، مثل التشبيهات لابن عون وابن ناقيا وكنايات الجرجانى، وكنايات الثعالبى واللزوميات لأبى العلاء المعرى، ولم نجد مصنفا، أو لم تذكر لنا كتب التراجم أن ثمة كتبا صنفت فى المذهب الكلامى. فالقول بأن البديع أكثر ورودا فى الشعر والكلام، وأكثر دورانا على الألسنة من المحسنات لا نقبله إلا على شىء من التسامح. وعلى الرغم من ذلك فإن الباحث يشعر بوهن الحجة التى ساقها علة فى الفصل بين البديع والمحسنات عند ابن المعتز فيقول «وهذا أيضا لا ينهض مسوغا للفصل بين النوعين، وأخيرا اهتدى الباحث إلى سبب الفصل: وهو أن ابن المعتز قد صنف كتابه على مرحلتين: الأولى ذكر فيها الوان البديع الخمسة، والثانية ذكر فيها المحسنات الباقية، واختلاف التسميات لا يعنى بالضرورة اختلاف المسميات، واستدل على ذلك بما أقحمه ابن المعتز بين ذكر البديع والمحسنات حين قال «وألفته سنة أربع وسبعين ومائتين وأول من نسخه منى على بن هارون بن يحيى بن أبى المنصور المنجم، وقد جرت عادة العلماء أن يثبتوا تاريخ التأليف واسم الناسخ فى نهاية المؤلف، وليس فى وسطه» [٣]. وقد تكون هذه ملاحظة صحيحة، وأن ابن المعتز ألف كتابه على مرحلتين، ولكن التساؤل ما يزال قائما، فلماذا لم يسم ابن المعتز الفصل الثانى من الكتاب باسم الفصل الأول؟ أو بعبارة أخرى لماذا لم يدخل ابن المعتز المحسنات ضمن ألوان البديع، ويسوى بينهما، ونستبعد أن يكون ابن المعتز قد أراد التسوية بينهما، لأن من يتباهى بأن أحدا لم يجمع فنون غيره،

---

(١) دراسات فى نقد الأدب العربى ٢٢١ د. طبانة.

(٢) البديع ٦٨٤.

(٣) انظر دراسات فى نقد الأدب العربى د. طبانة ٢٢٦ - ٢٢٢.

لابد أن يلتزم الدقة حين يصنف حتى يكون أهلا لهذا التفاخر واختلاف التسمية يعنى بالضرورة عنده اختلاف المسميات، إذ أن كلام العلماء لا يلقى على عواهنه ولذلك فإن البديع فى تقدير ابن المعتز – وتقديرى أيضا – أرقى درجة من المحسن، وان كان لم يصب فى ذلك كل الإصابة، إذ أن بعض الألوان التى ضمها إلى المحسنات، كانت فى الواقع أرفع درجة، وأرقى منزلة من بعض ألوان البديع، وكان أجدر به أن لا ينظمها فى سلك المحسنات.

فالبديع معناه المبدع، وقول البديع: الذى لا مثل له، وهذا أيضا صحيح فى حق الله عز وجل، والله تعالى مبدع الأشياء، لا على مثال تقدم، ولا من أحد[1] تعلم أما الحسن فهو ضد القبح ونقيضه، والجمع محاسن، وعلى غير قياس، لأن العرب لاتكاد توحد المحاسن[2]، فالإبداع يقصد به الابتكار والحسن يراد به الجمال، فالحسن أقل قيمة من الإبداع. وإن كان البلاغيون المتأخرون يرفضون التفرقة بين الاثنين ويمزجون بين جميع الألوان، ويدخلونها تحت اسم البديع.

ومن يتتبع بذور هذه الألوان البديعة، أو محاسن الكلام كما يسميها ابن المعتز، يجد أن الكثرة الوافرة منها كان ابن المعتز مسبوقا إليها، وان معظم هذه الكثرة، قد تناولها السابقون من النحاة.

فالالتفات تحدث عنه الفراء، وتأكيد المدح بما يشبه الذم تحدث عنه سيبويه وابن قتيبة، والتعريض والكناية تناولهما الفراء وابن قتيبة والمبرد، والإفراط فى الصفة كان معروفا عند المبرد وثعلب، وحسن التشبيه والكلام عنه قد عرفناه منذ الخليل حتى ثعلب.

وحسن الابتداء قد ذكره ابن قتيبة فى الشعر والشعراء، فهذه ستة ألوان من المحسنات الثلاثة عشر قد تناولها النحاة قبل ابن المعتز، كما تناولوا الوانا أخر لم يات لها ذكر عند ابن المعتز، كالتجريد، والتوجيه، والمشاكلة، والسجع، والتورية، واللف والنشر وحسن التخلص، والإرصاد، والترصيع – وهذه الثلاثة الأخيرة قد ذكرها أستاذه ثعلب تحت أسماء مختلفة هى حسن الخروج، والأبيات المحجلة، والأبيات الموضحة – وإن كان ابن المعتز قد أضاف إلى ما عرفه النحاة:

---

(١) التحبير فى التذكير ٩٢ للإمام القشيرى.

(٢) اللسان ج ١٦ ص ٢٦٩ ، ٢٧٢ مادة حسن.

الاعتراض، والرجوع، والخروج من معنى إلى معنى أو الاستطراد، وتجاهل العارف، وحسن التضمين، ولزوم مالا يلزم، والهزل يراد به الجد وإن كان الجاحظ قد سبقه إليه أيضا (١).

ومن ثم يمكن القول بأن النحاة كان لهم أثر كبير فى وضع البذور الأولى لنشأة البديع، وذكر كثير من ألوانه التى أفاد ببعضها ابن المعتز، وأغفل بعضها الآخر «حيث لا ينبغى للعالم الإحاطة بها» إلا أنها ذكرت بعده على أيدى العلماء ثم استقرت فى كتابات المتأخرين. كما يمكن القول أيضا إن هذه الألوان البديعية التى ذكرت فى كتب النحاة لم تكن مقصودة لذاتها فى كثير من الأحيان، وإنما ذكرت استطرادا فى مسائل نحوية أو تفسيرية، كما رأينا عند سيبويه والفراء. أو إنها ليست مبحوثة بحثا دقيقا، وإنما هى أمثلة بعضها مكدس فوق بعض دون تحليل أو تفصيل، كما رأينا عند المبرد فى تناوله للتشبيه وأنواعه. وعند ثعلب فى قواعد الشعر، من الاقتصار على ذكر الشواهد، دون أن يتجاوز الشاهد إلى الملاحظة الفنية البلاغية، فقد ألف كتابه ليطلعنا بأن قواعد الشعر أربعة أمر، ونهى، وخبر، واستخبار، وما تتفرع إليه هذه الأصول من مدح وهجاء، ومراث، واعتذار، وتشبيب، وتشبيه، واقتصاص اخبار ثم يذكر ما يذكر من ألوان بلاغية على سبيل الاستطراد، غير اننا قد نجد أحيانا أبوابا مصنفة وفصولا منسقة، فى بعض ألوان البلاغة، كما رأينا عند ابن قتيبة، إلا أن مبلغ الإصابة فيها ليس مرضيا، إذ نرى مثلا الاستعارة تشمل ألوانا أخرى من البيان والبديع كالتشبيه والكناية والمشاكلة، كما أن القضية الرئيسية فى كتابه التى يود ابرازها هى قضية المجاز وإثباته، ردا على المنكرين له، وليست قضية البديع، وتذوق الجمال. أما نظرة الجاحظ إلى ألوان البديع فقد كانت نظرة استعلاء، إذ لم يخصها ببضع صفحات من مجلداته الضخمة، وإنما هى لفتات يلقيها هنا وهناك يستطرد إليها استطرادا، وكان هذه التوافه لم تثر كبير اهتمامه.

فقيمة كتاب البديع لابن المعتز لا ترجع إلى انه جمع ألوان البديع فى كتاب واحد، فهو فى واقع الأمر لم يجمعها كلها كما ذكرنا وإنما اقتصر على بعضها مما كان شائعا فى عصره وقبل عصره. بل قيمة هذا الكتاب ترد إلى أن البديع فيه لم

(١) البيان ١ / ٨٢.

يكن امرا ثانويا كما كان عند السابقين، بل كان محورا رئيسيا تدور حوله صفحات الكتاب الذى صنف من أجله فكان بذلك أول مؤلف فى البديع، لأنه أول مؤلف من نوعه، إذ لم يكن ينحو فيه منحى أحد ممن سبقه، ففكرة الكتاب الأساسية لابن المعتز خاصة، دون غيره، أما القول بأن مادة البديع وألوانه كانت مبسوطة فى كتب السابقين فذلك لا يقلل من أهمية الكتاب، فلا شىء يخلق من العدم، وإنما ثمة بذور لكل شىء، ولكن العظمة لا تكتب إلا لمن يحسن استغلال هذه البذور حتى تنمو على يديه، وتنسب إليه. ومن ثم نال ابن المعتز تقدير العلماء، واستحق أن يكتب لمصنفه الخلود.

★ ★ ★

الباب الثالث

ويشمل:

الفصل الأول: البلاغة عند الرمانى (ت ٣٨٦ هـ)

الفصل الثانى: البلاغة عند ابن جنى (ت ٣٩٢ هـ)

الفصل الثالث: البلاغة عند ابن فارس (ت ٣٩٥ هـ)

الفصل الأول

البلاغة عند الرماني

٢٩٦ - ٣٨٦ هـ

أبو الحسن علي بن عيسى بن عبد الله المعروف بالرماني، من كبار النحاة، أخذ عن الزجاج وابن السراج، ويعد إماما في العربية في طبقة الفارسي والسيرافي، يقول عنه أبو حيان التوحيدي: «إنه عالي الرتبة في النحو واللغة والكلام والمنطق»، ولم ير مثله قط علما بالنحو، وغزارة بالكلام، وبصرا بالمقالات، واستخراجا للعويص، وإيضاحاً للمشكل .. وكان يمزج النحو بالمنطق، حتى قال الفارسي: إن كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنا منه شيء، وإن كان النحو ما نقوله نحن فليس معه منه شيء»[١]. ولشدة مزج الرماني النحو بالمنطق استعصت كتاباته على كثير من الناس والعلماء، لأنهم لم يعهدوا هذا المزج من قبل حتى في أشد الكتب غزارة، ودقة، وصعوبة. وهذا أبو حيان يقرر ذلك بقوله «ومتى عهد الناس أن النحو يمزج بالمنطق، وهذه مؤلفات الخليل وسيبويه ومعاصريهما، ومن بعدهما بدهر لم يعهد فيه شيء من ذلك»[٢]. وبعض الأدباء يتلقى العمل على يد الرماني والفارسي والسيرافي، فيفهم من السيرافي جميع كلامه وعن الفارسي بعض كلامه دون البعض، أما الرماني فلم يكن يفهم من كلامه شيئا»[٣] فالطريق الذي سلكه الرماني في تناوله لمسائل النحو لم يكن معهودا في ذلك العصر، ولا العصور السابقة عليه، فقد كنا نرى لمسائل النحو في كتب السابقين في خدمة العبارة، وتكوين الجملة، وصحة نظمها، كما في الكتاب لسيبويه، وليس فيه ذلك المزج المنطقي السقيم الذي لم يألفه الناس في تلك العصور، فأنكروه عندما رأوا علاماته عند الرماني، والحق أن كتب الرماني النحوية ليست في متناول أيدينا

(١) الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي ١ / ١٣٣ ط. بيروت، وبغية الوعاة ٢ / ١٨١.

(٢) ٢ / ٢٨١.

(٣) نزهة الألباء ٣١١.

حتى نستطيع أن نؤكد الأقوال التي سقناها ونؤيدها بالأمثلة التي تشهد على مزجه النحو بالمنطق، وإنما نكتفي بما ننقله عن كتب التراجم، وأقوال العلماء، وبما نلاحظه عن الرماني في ذكره للتعريفات، وبيان التقسيمات، ووضع الحدود في كتاب «النكت في إعجاز القرآن» وهو كتاب في البلاغة، والبلاغة أدنى ما تكون إلى الأدب، بل هو كتاب ليس فيه من النحو شيء، فكيف بالرماني حين تؤلف في النحو الخالص، الذي لا يحتمل الأسلوب الأدبي بحال من الأحوال، وربما كانت شروحه لكتب سيبويه، والجرمي، والمازني، والمبرد أكثر تعقيدا، وأقل إيضاحا من الأصول نفسها مما دعا بعض العلماء أن يقرروا بأنهم لم يفهموا من كلامه شيئا. وإذا علمنا أن الرماني كان من المعتزلة وعلماء الكلام [1] الذين أبدوا اهتماما بالغا بالمنطق والفلسفة، لشدة حاجتهم إلى دفع الشبه من القرآن، وتنزيه عن المطاعن، ومن يخوض هذه المعمعة ينبغي له أن يتسلح بالفلسفة والمنطق حتى يقوى على الحجاج، وإقامة الدليل، ونقض الافتراء. وكان ذلك من وكد العلماء المسلمين، وخاصة المعتزلة الذين نهضوا بالعبء الأكبر في هذا الميدان، ولاشك أن الاعتصام بالفكر الفلسفي والمنطقي كان له أثره الفعال في تجفيف ماء العلوم، وإحالتها إلى مجموعة من القواعد، والتعريفات، والتقسيمات، بعد أن كانت منطلقة طيعة تتمشى مع الروح الأصلية للعربي في انطلاقها وطواعيتها. فكان الرماني كغيره من المعتزلة ملتزما بطريقة الفلاسفة وعلماء الكلام، فيغمض حينا، ويدق عن الفهم أحياناً، كما أخبر بذلك بعض الأدباء والعلماء.

والرماني له في النحو شروح كثيرة، تؤكد اهتمامه بالنحو، وشدة شغفه به، فله كتاب شرح سيبويه، وشرح مختصر الجرمي، وشرح الألف واللام للمازني، وشرح المقتضب للمبرد وشرح الصفات ومعاني الحروف [2]. وله أيضا نكت سيبويه، وأغراض كتاب سيبويه، والمسائل المقررة من كتاب سيبويه، وكتاب شرح المسائل للأخفش، وكتاب التصريف، وكتاب الإيجاز في النحو وكتاب المبتدأ في النحو، والاشتقاق الصغير، وغير ذلك من التصانيف في التفسير وإعجاز القرآن [3].

---

(١) البغية ٢ / ١٨٠.   (٢) البغية ٢ / ١٨١.

(٣) انظر ترجمة الرماني في نزهة الألبا ٢١١، وفيات الأعيان ٢ / ٤٦١، معجم الأدباء ١٤ / ٧٣، الفهرست ١٤ / ٧٧، ٧٨، وقد صدر حديثا كتاب معاني الحروف للرماني وهو مكتوب بعبارة سهلة ومعنى قريب ط. نهضة مصر.

وكتابه «النكت فى إعجاز القرآن» من أعظم الكتب شأنا، وأشدها خطراً، وأبعدها أثرا فى تاريخ البلاغة العربية على مر العصور، وكان النبع الفياض الذى استقى منه كثير من كبار العلماء، وتزودوا منه أبحاثهم البلاغية، فكان عمدة فى حصر ألوان البلاغة بأقسامها العشرة.

والكتاب وإن كان قد وضعه الرمانى أساسا لبيان وجوه الإعجاز القرآنى، وهى كما يراها تنحصر فى جهات سبع هى: ترك المعارض مع توافر الدواعى وشدة الحاجة، والتحدي للكافة، والصرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة [1]. إلا أن البلاغة وهى وجه واحد فقط من وجوه الإعجاز السبعة قد احتلت معظم صفحات الكتاب، حيث إنها تستغرق أكثر من ثلاثين صفحة، وبقية وجوه الإعجاز تمثل أربعة صفحات فقط، مما يرجح الظن بأن الرمانى قد قصد من وضع هذا الكتاب أن يجعل البلاغة محور الحديث، ومناط القول، وليس القصد إلى الكلام عن بيان الإعجاز القرآنى، بل جعل الاعجاز مدخلا ووسيلة لبلوغ الغاية التى يستهدفها ونعنى بها البلاغة، وبيان أقسامها.

والبلاغة عند الرمانى طبقات ثلاث: الطبقة العليا، والطبقة الدنيا، والطبقة التى لا تدنو من العليا، ولا تهبط إلى الدنيا، على تفاوتها واختلاف صورها وأوضاعها.

والقرآن معجز، لأنه فى الطبقة العليا من البلاغة، حيث إن البلغاء مهما كانت مقدرتهم البلاغية، لا يمكنهم الارتقاء إلى هذه الدرجة من البلاغة التى وصل إليها القرآن الكريم، وما عدا هذه الدرجة البلاغية فى متناول البلغاء من الناس، فالقرآن معجز للعرب والعجم والناس كافة، كما أن الشعر معجز للمفحم الذى لا يستطيع قرض الشعر، وجوهر البلاغة عند الرمانى فى «إيصال المعنى إلى القلب فى حسن صورة من اللفظ» [2].

وهو بذلك يوقظ من جديد قضية اللفظ والمعنى، وهى قضية لم تولد على يد الرمانى، وإنما كانت مجال أخذ ورد بين العلماء من عهد الجاحظ الذى اعتبر المعانى مطروحة فى الطريق وأن المعول فى البلاغة على الألفاظ [3] فالجاحظ لا يرجع

(١) النكت فى إعجاز القرآن ٦٩.
(٢) النكت ٦٩.
(٣) الحيوان ٣ / ١٣١ وانظر كتاب فن البلاغة للمؤلف ص ٥٤ ط نهضة مصر.

المزية إلى العلم بمعانى الألفاظ، لأن العلم بها مشترك بين عامة الناس وخاصتهم، ولكنه حين يعول على الألفاظ فى البلاغة، ولم يكن يرمى إلى الألفاظ من حيث هى ألفاظ منطوقة لها حركاتها، وسكناتها، وأوزانها، ولكن من حيث ترتبط مع أخوتها فتكون وحدة متلائمة يتصل بعضها ببعض فى تركيب سوى نطلق عليه كلمة النظم أو الصياغة، وهو الرأى الذى تبناه عبد القاهر وفسره تفسيرا شافيا ونادى به فى دلائل الإعجاز حين سلب المزية عن اللفظ مرة، وأرجعها إليه أخرى، ولم يكن يخرج فى قصده عن مراد الجاحظ الذى ذكرناه آنفا [١]. بل إن هذه القضية كانت معروفة قبل الجاحظ أيضا حين نوه بشر بن المعتز (ت ٢١٠ هـ) بحلاوة اللفظ وحسن المعنى [٢]. فكان من رجال البلاغة من يرى البلاغة فى المعنى دون اللفظ كأبى عمرو والشيبانى [٣] والآمدى [٤]. أو فى اللفظ دون المعنى. ومن ثم اهتم رجال البلاغة باللفظ وفصاحته وسلامته من العيوب كالغرابة، والوحشية والسوقية، والابتذال، وتنافر الحروف، كما اهتموا بالألفاظ وتركيبها، وخلو العبارة من التنافر بين أجزائها، وغير ذلك مما هو معروف فى فصاحة الألفاظ. ولكن الرمانى يرى كبشر بن المعتز، وابن قتيبة أن البلاغة فى اللفظ والمعنى معا، ولا يصح أن ينفصل أحدهما عن الآخر، بل هما قرينان متلازمان تلازم الروح والجسد، وقد رأينا عند ابن قتيبة أن «أفضل أضرب الشعر ما حسن لفظه وجاد معناه» [٥] ولذلك فإن الرمانى قد اعتنق هذا القول، وقرر «أن البلاغة ليست فى إفهام المعنى، لأنه يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ، والآخر عيى، ولا البلاغة أيضا بتحقيق اللفظ، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره ونافر متكلف» [٦] وهى إشارة عابرة، وعبارة طارئة فى هذه القضية الكبرى التى شغلت الأذهان قبل الرمانى وبعده بزمن طويل، ونقرر هنا أنها إشارة عابرة، لأن الرمانى لم يؤيد أقواله بالأمثلة أو الشواهد الشعرية كما فعل ابن قتيبة وغيره ممن تصدى لهذه القضية، ومع ذلك فإننا نلتمس العذر للرمانى فى هذه القضية، لأنه قصد إلى هذا الإيجاز

(١) الدلائل ٢٧٨، ٢٧٩ وانظر أيضا المطول ٢٨.

(٢) البيان ١ / ١٢٦.

(٣) الحيوان ٣ / ١٣١.

(٤) الموازنة ٢٨٩ - ٢٩١ ط القاهرة ١٩٤٤.

(٥) الشعر والشعراء ٦٤.

(٦) النكت ٦٩.

قصدا وتعمد إغفال الشواهد والأمثلة فيما يجرى على هامش الألوان البلاغية حتى يحقق لصاحب السؤال رغبته حين سأله «عن ذكر النكت في إعجاز القرآن دون التطويل بالحجاج»[1].

وإذا كان الرمانى قد التزم الإيجاز في قضية اللفظ والمعنى، فإنه قد جنح إلى التفصيل في ذكر البلاغة بأقسامها العشرة من إيجاز، وتشبيه، واستعارة، وتلاؤم وفواصل، وتجانس، وتصريف، وتضمين، ومبالغة، وحسن بيان. وهذه الأقسام العشرة قد نقلها عنه الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) في إعجاز القرآن دون أن يصرح باسمه، واكتفى بقوله «ذكر بعض أهل الأدب والكلام أن البلاغة على عشرة أقسام. ويعدد هذه الأقسام العشرة ملتزما بما ذكره الرمانى في ترتيب هذه الأقسام، وما ضمنها من أمثلة» [2]. والحق إن الباقلانى كان أدق من الرمانى حين عنون هذا البحث بقوله: فصل في وصف وجوه من البلاغة، لأن هذه الوجوه العشرة لا تحيط بأقسام البلاغة كلها، بل هى جزء منها وغير شاملة لها. وكلام الرمانى يفهم منه أن البلاغة تنحصر في هذه الوجوه العشرة، وليس بعدها وجه آخر. وواضح أن الرمانى لم يلتزم الدقة في هذا القول حيث إن البلاغة تشمل ألوانا أخرى لم ينص عليها الرمانى.

والرمانى في هذه الألوان العشرة جمع ألوانا من المعانى كالإيجاز، وما ضمنه من أمثلة لضروب الاستفهام في باب حسن البيان، وألوانا من البيان كالتشبيه والاستعارة، وألوانا من البديع وهى ما عدا ذلك من الأبواب، أما حسن البيان فيشمل البلاغة كلها بمعناها الواسع العريض.

ويأخذ الرمانى في تفصيل الأبواب العشرة، ويبدأ بالإيجاز ويعرفه بأنه «تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى» ويفسر هذا التعريف تفسيرا واضحا بقوله: «وإذا كان المعنى يمكن أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة، ويمكن أن يعبر عنه بألفاظ قليلة، فالألفاظ القليلة إيجاز» [3]. فالتعبير لا يطلق عليه صفة الإيجاز إلا إذا كان له طريقان أحدهما أقل ألفاظا من الآخر، فالعبرة في الإيجاز عند الرمانى - إذن - بعدد الحروف، وعدد الكلمات، فكلما قلت الحروف ونقصت الألفاظ اتسم الكلام

(١) النكت ٦٩.

(٢) إعجاز القرآن للباقلانى ص ١٢٦.

(٣) النكت ٧٠.

بالحسن، واتصف بالجمال، ولاشك أن هذه النظرة تدفعنا إلى القول - إذا كانت البلاغة مرتبطة بالقلة أو الكثرة في الألفاظ - بأن الإشارة أكثر بلاغة من اللفظ، لأنها تخلو من الألفاظ والحروف كلية، وقد كان ينبغى الا يكون عدد الحروف هو مقياس البلاغة، بل ينبغى أن يكون مقياس الحسن والبلاغة فيما يحمله اللفظ من معنى، وما يلقيه من ظلال، وما يثيره من صور وأفكار. فكلما كانت الألفاظ أكثر إيحاء بالمعانى المقصودة، والصور والأفكار المطلوبة، كانت أدخل فى البلاغة، وأقرب إلى الفصاحة. وبهذا وحده يمكن إدراك الإيجاز بصورته الحقيقية.

ومهما يكن من شيء فإن الرمانى لم يعرف الإيجاز تعريفا واحدا محددا كأصحاب التعريفات فى الأبواب والعلوم كافة، بل يعرفه بأكثر من تعريف ، لأنه فى مقام الشرح والتعليم، وبعض تعريفاته مترادف، وبعضها الآخر متقارب فيقول: «الإيجاز تهذيب الكلام بما يحسن به البيان، والإيجاز تصفية الألفاظ من الكدر، وتخليصها من الدرن، والإيجاز البيان عن المعنى بأقل ما يمكن من اللفظ، والإيجاز إظهار المعنى الكثير باللفظ اليسير».

ويقسم الإيجاز قسمين: إيجاز حذف وايجاز قصر، وإيجاز الحذف كان معروفا من قديم، فكل كلمة تسقط من العبارة، وتكون مفهومة من سياق الكلام، تدخل فى إيجاز حذف، وقد مثل سيبويه لإيجاز الحذف بأمثلة كثيرة ذكرناها فى الحديث عن بلاغة سيبويه [1] فكل حذف كان يراه للإيجاز، ومن بين الأمثلة المشهورة الى ذكرها سيبويه فى الحذف، ولا يزال العلماء يذكرونها من بعده كالرمانى وابن سنان وغيرهما قوله تعالى «واسأل القرية التى كنا فيها والعير التى اقبلنا فيها»، ولكن الرمانى قد أضاف إلى أقوال السابقين فى إيجاز الحذف بيان علته البلاغية بعد أن كان العلماء يكتفون بقولهم إن الحذف هنا للإيجاز ولا يزيدون. فيقول الرمانى حين يتعرض لحذف الجواب فى قوله تعالى «وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمراً حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها» كأنه قيل حصلوا على النعيم المقيم الذى لا يشوبه التنغيص والتكدير، وإنما صار الحذف هنا فى مثل هذا أبلغ من الذكر لأن النفس تذهب فيه كل مذهب، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان، فحذف الجواب فى قولك: لو رأيت عليا بين الصفين، أبلغ من الذكر لما بيناه [2] وبذلك كان الرمانى من الأوائل السباقين الذين التمسوا

(١) انظر الايجاز عند سيبويه من هذا الكتاب. (٢) النكت ٧٠.

العلة البلاغية للحذف، وإنها ليست فى الاختصار فقط، وإنما هو أمر نفسى يجعل مجال الإحساس والشعور متسعا أمام السامع فيتوهم كثيراً من الأشياء التى يحتمل أن يحمل معانيها اللفظ المحذوف والمفهوم من الكلام فى آن واحد ويشير إليها، وهذا المغزى البلاغى للحذف وقد نقله كثير من المتأخرين عن الرمانى ولاشك أن هذه اللفتة الخاطفة من الرمانى فى تعليل إيجاز الحذف وبيان سره البلاغى، قد أوحت إلى عبد القاهر الكثير فرتب على ذلك بابا طويلا فى بلاغة الحذف [1] لا مجال للمقارنة بينه وبين ما ذكره الرمانى، غير أن عبارة الرمانى الخاطفة الموجزة فى بيان سر بلاغة الحذف كانت عزيزة المنال فى وقتها ولها قيمتها فى تطور البلاغة، والوقوف على أسرارها.

ويعتبر الرمانى إيجاز الحذف محاطا بشىء من الغموض «للحاجة إلى العلم بالمواضع التى يصلح فيها الحذف من المواضع التى لا يصلح فيها، ولكن إيجاز القصر أغمض من إيجاز الحذف، ويعقد المقارنة بين قوله تعالى «ولكم فى القصاص حياة» وبين قولهم «القتل أنفى للقتل» وهى مقارنة سبقه إليها المبرد فى كتابه البلاغة [2] غير أن المبرد ذكر فرقا واحدا وهو أن الآية أكثر فائدة من العبارة، لكن الرمانى أضاف إلى هذا الفرق ثلاثة فروق أخاى وهى «ان الآية أوجز فى العبارة، وأبعد من الكلفة بتكرير الجملة، وأحسن تأليفا بالحروف المتلائمة [3] فأعطى للمقارنة مجالا أوسع وأبعاداً أشمل مما أعطاها المبرد، وقد نقل هذه المقارنة بحذافيرها ووجوهها الأربعة أبو هلال العسكرى [4] وابن سنان الخفاجى[5] مما يعطينا صورة واضحة عن فضل الرمانى، وسلامة رأيه، أخذ العلماء به. وأحق هذه الوجوه فى بيان فضل الآية على العبارة: ان الآية - القصاص حياة - تتكون من عشرة أحرف. والعبارة القتل أنفى للقتل - تتكون من اربعة عشر حرفا، وإرجاع الحسن فى هذه المقارنة إلى عدد الحروف - دون الكلمات - قلة وكثرة نعتبره شيئا بعيداً عن مقياس الأفضلية. وقد فطن إلى ذلك الجاحظ من قبل فقال

---

(١) الدلائل ١١٢ - ١٣٢.

(٢) البلاغة ٦٧.

(٣) النكت ٧١.

(٤) الصناعتين ١٧٥.

(٥) سر الفصاحة ٢٤٥، ٢٤٦.

«والإيجاز ليس يعنى به قلة عدد الحروف واللفظ .. وإنما ينبغى للمتكلم أن يحذف بقدر ما لا يكون سببا لإغلاقه» [1]. ولاشك أن معنى الآية واضح غير مستغلق، وهى اجمع واخصر من العبارة المأثورة، وعلى الرغم من أن المبرد، ومن قبله ابا عبيدة، قد سبقا الرمانى فى ادراك معنى إيجاز القصر، إلا أن الرمانى هو صاحب التسمية دون غيره، أما إيجاز الحذف فقد كان اسمه معروفا عن سيبويه، وليس صحيحا «ما ذكره ابن سنان فى نسبة التسمية لنوعى الإيجاز - الحذف والقصر - إلى الرمانى [2]. ومن الواضح أن الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) قد نقل الإيجاز بقسميه، وأمثلة كل قسم نقلا مطابقا لما ذكره الرمانى [3]. ويفرق الرمانى بين الإيجاز والتقصير، فالإيجاز بلاغة، والتقصير عىّ، لأن الإيجاز لا إخلال فيه بالمعنى المدلول عليه، وليس كذلك التقصير، لأن الإخلال يعتريه من بعض الوجوه. ويعد الإيجاز ابلغ أنواع الكلام، وأرفعها شأنا، «وإذا تأملت ما جاء فى القرآن منه عرفت فضيلته على سائر الكلام، وعلوه على غيره من أنواع البيان» [4] اى أن الإيجاز يرقى فى الفضل والمزية على الاكثار إذا أمكن التعبير بكليهما فى المعنى والواحد. وليس القصد إلى أن الإيجاز أفضل من وجوه التعبير الأخرى كالإطناب والمساواة.

والرمانى لم يفته أن يتناول الإطناب بالذكر ويعتبره نوعا من البلاغة لأن المعنى يحتاج إلى تفصيل، فالحاجة إليه أشد، والاهتمام به أعظم، ويفرق بينه وبين التطويل ويعده نوعا من العى، لأنه تكلف فيه الكثير فيما يكفى منه القليل، والفرق بين الإطناب والتطويل كالفرق بين من يسلك طريقا بعيدا جهلا منه بالطريق القريب، ومن يسلك طريقا بعيدا لما فيه من النزهة الكثيرة، والفوائد العظيمة فيحصل على غرضه من الفائدة [5]. فالرمانى وإن كان قد تناول الإيجاز والإطناب بالحديث، إلا أنه لم يشر أيه إشارة إلى المساواة التى اعتبرها قدامه (ت ٣٣٧ هـ) قبل الرمانى بنصف قرن من أنواع ائتلاف اللفظ مع المعنى حتى لا يزيد عليه ولا ينقص عنه [6]. وذكرها أبو هلال معاصر الرمانى (ت ٣٩٥ هـ) وعرفها «بأن تكون

---

(١) الحيوان ١ / ٩١.

(٢) سر الفصاحة ٢٤٧.

(٣) اعجاز القرآن ٢٦٢ ، ٢٦٣.

(٤) النكت ٧٢ ، ٧٣.

(٥) النكت ٧٢ ، ٧٣.

(٦) نقد الشعر ٨٩.

المعاني بقدر الألفاظ، والألفاظ بقدر المعاني لايزيد بعضها على بعض، وهو المذهب المتوسط بين الإيجاز والإطناب، وإليه أشار القائل بقوله كأن ألفاظه قوالب لمعانيه» [١]. وأبو هلال يعني بهذا القائل الجاحظ حيث إن هذا الوصف يدور كثيرا في كتابه البيان والتبيين [٢]، غير ان ابن رشيق يروي لنا أن الرماني قد عرف المساواة وتحدث عنها فيقول: «الإيجاز عن الرماني على ضربين: مطابق لفظه لمعناه لا تزيد عليه ولا ينقص عنه كقولك «سل أهل القرية ومنه ما فيه حذف نحو «واسأل القرية».. فأما الضرب الأول مما ذكر أبو الحسن فهم يسمونه المساواة» [٣] وهذه الأقوال التي نسبها ابن رشيق للرماني ليست في كتابه النكت. وربما كانت في كتاب آخر للرماني لم نطلع عليه بعد وبذلك تكون المساواة عند الرماني داخلة في الإيجاز والأمر كذلك عند العسكري، وليست ضربا ثالثا بين الإيجاز والإطناب كما قال المتأخرون، وفي مقدمتهم بدر الدين بن مالك (ت ٦٨٦ هـ) [٤] وبذلك يكون الرماني قد وضع الإيجاز والإطناب واقسام كل منهما في صورة نهائية. فلم يضف المتأخرون شيئا إلى هذا الباب. وقد رأينا الباقلاني وابن سنان ينقلان عنه هذا الباب دون إضافة حقيقية تنسب إليهما، وكذلك نقل الخطيب القزويني (ت ٧٣٩هـ) عن الرماني تقسيم الايجاز إلى إيجاز قصر وإيجاز حذف، والإيجاز المفيد، والإيجاز المخل، والزيادة إلى إطناب وتطويل، كل ذلك أخذه الخطيب عن الرماني وقرر بهاء الدين السبكي (ت ٧٧٣ هـ) هذا النقل فقال «واعلم أن الذي ذكره المصنف من تقسيم الإيجاز إلى إيجاز قصر وإيجاز حذف وتقسيم تقليل اللفظ إلى إخلال وغيره، وتقسيم زيادته إلى تطويل وغيره، تبع فيه جميعة الرماني [٥].

وينقل ابن رشيق عن الرماني ما يفيد أنه قد تحدث عن فصاحة الكلام، وما يجب أن يراعى في الفصاحة من خلو الكلام من التعقيد والإشكال الذي يؤدي إلى إغلاق المعنى، وإيهامه على السامع فيخرجه من مجال الفصاحة، ويدخله في دائرة العجمة لما فيه من سوء العبارة، وفساد النظم فقد قال علي بن عيسى الرماني

---

(١) الصناعتين ١٧٩.

(٢) البيان ١ / ١٢٦ ، على سبيل المثال.

(٣) العمدة ١ / ٢٥٠.

(٤) المصباح ٣٥ ، ٣٦.

(٥) عروس الأفراح ضمن شروح التلخيص ٣ / ٢٠٢.

أسباب الإشكال ثلاثة: التعبير عن الأغلب كالتقديم والتأخير وما أشبهه، وسلوك الطريق الابعد، وإيقاع المشترك، وكل ذلك اجتمع فى بيت الفرزدق:

وما مثله فى الناس إلا مملكا أبو أمه حى أبوه يقاربه

ويبين الرمانى كيف كان الإشكال بأنواعه الثلاثة فى البيت ويحدد كلا منها ثم يقول «وإذا تفقدت أبيات المعانى رأيتها لا تخرج عن هذه الأسباب الثلاثة» [1] وما نقله ابن رشيق (ت ٤٥٦ هـ) عن الرمانى نقله أيضا ابن أبى الأصبع (ت ٦٥٤ هـ) كما هو دون تغيير أو إضافة إلى الرمانى [2]. وأغلب الظن أن ابن أبى الأصبع لم ينقل هذا الرأى عن كتب الرمانى مباشرة، وإنما نقله عن ابن رشيق لكثرة نقله عنه فى كتابه تحرير التحبير. والواقع أن الرمانى ليس أبا عذرة هذا القول حتى ينسب إليه، وإنما المبرد قد ذكر هذا البيت قبل الرمانى بأكثر من قرن، وما فيه من إخلال بالمقصود، وأن الشاعر «سلك فيه الطريق البعيد وهجنه بما أوقع فيه من التقديم والتأخير، ووصفه بأنه من أقبح الضرورة، وأهجن الألفاظ، وأبعد المعانى» [3].

ثم ينتقل الرمانى إلى القسم الثانى من أقسام البلاغة العشرة وهو التشبيه. والرمانى فى هذا الباب لم يكن متأثرا بأسلافه الذين تناولوا التشبيه فى إفاضة مثل المبرد (ت ٢٨٥ هـ) الذى لاحظ أن تشبيهات العرب أربعة أضرب مفرط، ومصيب، ومقارب، وبعيد [4] وقد تبعه فى ذلك أبو أحمد العسكرى (ت ٢٨٢ هـ)[5]. كذلك لم يعبأ بما ذكره ابن طباطبا (ت ٣٢٢ هـ) من ألوان التشبيه فى الهيئة، أو الحركة أو اللون، أو الصورة، أو المعنى [6]. لم يهتم الرمانى بهذه النظرة أو تلك، وإنما اتجه اتجاها جديدا خالف فيه السابقين، فقد نظر إلى التشبيه نظرة جديدة لعلها كانت هى النظرة الأساسية التى اهتم بها العلماء والأدباء من بعده، فنراهم يأخذون بأقواله فى هذا الباب، وقد يضيفون إليها آراء غيره، وربما لا يضيفون كما

(١) العمدة ٢ / ٢٦٦ ، ٢٦٧.

(٢) تحرير التحبير ١١٩.

(٣) الكامل ١ / ١٨.

(٤) الكامل ١ / ٨.

(٥) المصون فى الأدب ٥٧.

(٦) عيار الشعر ١٧.

سنرى عند أبى هلال وابن أبى الأصبع. والرمانى ينظر إلى التشبيه فيرى منه ما هو حسى كماءين وذهبين يقوم أحدهما مقام الآخر ونحوه ومنه هو نفسى. نحو تشبيه قوة زيد بقوة عمرو، فالقوة لا تشاهد ولكنها تعلم [١] ومعنى هذا أن التشبيه الحسى عند الرمانى ما كان طرفاه حسيين، والنفسى أو العقلى ما كان طرفان معنويين، ولم يعرض الرمانى للتشبيه الذى يكون أحد طرفيه حسى والآخر عقلى. وهل يدخل فى النوع الأول او الثانى، لأن الرمانى لم يتوغل فى الجزئيات فى هذه الرسالة الصغيرة، وإنما كان مشغولا بوضع الأسس، وإقامة القواعد الكلية، ولذلك فهو يعطينا قاعدة عامة تعرف بها بلاغة التشبيه فى يسر وسهولة «فالتشبيه البليغ يتحقق عنده فى إخراج الأغمض إلى الأظهر بأداة التشبيه مع حسن التأليف» [٢] وهو المحك الذى يتفاضل فيه الشعراء، وتظهر فيه بلاغة البلغاء، ولذلك فقد جعل الرمانى وجه الشبه فى خدمة التشبيه، لأنه يكسب الطرفين بيانا. ويعمل على تخطيه من الغموض إلى الوضوح. فالتشبيه البليغ - اذن - عند الرمانى ليس كما هو معروف عند المتأخرين بأنه التشبيه المحذوف الأداة، وإذا اقترن بها خرج عن هذه الدائرة، بل التشبيه القبيح عند الرمانى، هو الذى لا تتوافر فيه صفة الخروج من الأغمض إلى الأظهر «وهو ما قرره أيضا ابن رشيق، واعتبره من الحق الذى لا يدفع» [٣]. والرمانى لا ينظر إلى جمال التشبيه وبلاغته نظرة منفصلة عن بقية أجزاء الكلام، لأن الكلام يكون وحدة شاملة، فلابد أن يكون التشبيه متآخيا مع بقية العبارة، فاشترط فى التشبيه البليغ أن يجمع إلى ما ذكرنا حسن التأليف، وهذا الرأى غاية فى الوجاهة، لأن التشبيه لا تظهر قيمته الحقيقية من حسن أو قبح إذا كان مبتوراً عن بقية الأجزاء الأخرى، وإنما تظهر إذا كان كل لفظ من ألفاظ الخدم ويضفى عليه مزيداً من الحسن والجمال، ورب لفظ واحد متنافر لا انسجام بينه وبين غيره من الألفاظ، يطيح بالعبارة كلها، ويلقى بها من حالق، وإن كانت بقية ألفاظها تزخر بالتشبيهات التى هى فى قمة الجمال.

ثم يرى الرمانى أن التشبيه البليغ على وجوه أربعة منها: إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة: أى تتوافر فيه صفة الوضوح والبيان حتى

---

(١) النكت ٧٤.

(٢) النكت ٧٥.

(٣) العمدة ١ / ٢٨٧.

لا يبقى فيه شك لمرتاب، ويضرب لذلك بعض الأمثلة من القرآن كقوله تعالى «مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء» ويتحدث عن وجه الشبه بقوله «فقد اجتمع المشبه والمشبه به فى الهلاك وعدم الانتفاع، والعجز عن الاستدراك لما فات، وفى ذلك الحسرة العظيمة والموعظة البليغة.

ومنها: اخراج ما لم تجريه العادة إلى ما قد جرت به العادة. اى يتوافر فيه عنصر الطرافة والغرابة كقوله عز وجل «إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض» الآية فقد اجتمع المشبه والمشبه به فى الزينة والبهجة ثم الهلاك بعده، وفى ذلك العبرة لمن اعتبر، والموعظة لمن تفكر فى ان كل فان حقير، وإن طالت مدته، وصغير وإن كبر قدره.

ومنها: إخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما لم يعلم: أى يقصد به التقريب كقوله تعالى: «مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا» فقد اجتمعا الطرفان فى الجهل بما حملا، وفى ذلك العيب لطريقة من ضيع العلم بالاتكال على حفظ الرواية من غير دراية.

ومنها: إخراج ما لا قوة له فى الصفة إلى ماله قوة فيها: ويريد بهذا الوجه المبالغة فى التشبيه كقوله تعالى «وله الجوار المنشآت فى البحر كالأعلام» وقوله عز وجل: «أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله» وفى هذا إنكار لأن تجعل حرمة السقاية والعمارة كحرمة من آمن، وكحرمة الجهاد، وهو بيان عجيب، وقد كشفه التشبيه بالإيمان الباطل والقياس الفاسد، وفى ذلك الدلالة على تعظيم حال المؤمن بالإيمان، وأنه لا يساوى به مخلوق على صفته فى القياس.

والرمانى فى باب التشبيه يتميز بغزارة الاستشهاد من القرآن الكريم فهو يسير على منهج محدد لإبراز إعجاز القرآن فلم يخرج عن آيات القرآن إلى شواهد الشعراء. فالتزام الرمانى بالشواهد القرآنية لإظهار بلاغة القرآن من صميم المنهج الذى ينبغى أن يسير عليه الباحثون فى كل زمان، وهو شيء يضاف إلى قيمة الرمانى العلمية فيرجح كفته على غيره من العلماء الذين لم يلتزموا بهذا المنهج فى سرد أدلة الإعجاز، كعبد القاهر الجرجانى الذى حشد كتابة الدلائل بشواهد من

الشعر حتى ضاعت بينها آيات القرآن وهي التي عقد الكتاب لأجلها ولإبراز ما فيها من إعجاز. كما نرى الرماني في كل شاهد من شواهده يضع أيدينا على (وجه التشبيه) ويحلله تحليلا واضحا وصادقا حتى يبين لنا الجهة الجامعة بين الطرفين، ولا يهمه بعد ذلك إذا كان وجه الشبه عقليا كالأمثلة السابقة أو حسيا كقوله تعالى «وجنة عرضها السموات والأرض» في السعة والعظم، أو في تشبيه ضياء السراج بضياء النهار، وإنما القصد عنده أن تتوافر في التشبيه أحد الصفات المشروطة من إيضاح أو غرابة، أو تقريب، أو مبالغة، سواء توافر هذا في التشبيه الحسي أو العقلي، فكلاهما يصل بذلك إلى درجة البلاغة.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن أبا هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ) قد سلب أقوال الرماني وآراءه في التشبيه بوجوهه الأربعة. كما سطا على أمثلته سطوا ذريعا [١] مما نعده منقصة تهز كيانه العلمي في الوقت الذي يرفع فيه هذا النهب والسلب من قدر الرماني الذي لم يشر إليه العسكري من قريب أو بعيد، وكان هذه الآراء هي ثمرة جهده الشخصي الذي توصل إليه بقريحته النفاذة، ولاشك أن ابن أبي الأصبع (ت ٦٥٤ هـ) كان أكثر احتراما لنفسه، وأشد حفاظا على الأمانة العلمية من العسكري حين نقل آراء الرماني بحذافيرها - نعم بحذافيرها - ولم يغفل الإشارة إليه. نقل آراء الرماني في التشبيه مرتين: الأولى في كتابه تحرير التحبير ونسبها إلى الرماني، والثانية في بديع القرآن، دون أن يضيفها إليه مكتفيا بالإشارة إليه في المرة الأولى [٢]. ولا يغض ذلك من شأنه، لأن كتاب تحرير التحبير يعتبر أصلا لكتابة بديع القرآن. وابن رشيق (٤٥٦ هـ) ينتفع بآراء الرماني في التشبيه ويذكر بعضها، ويؤيدها، ويرى فيها الحق الذي لا يدفع، وبذلك يكون الرماني قد فتح بابا جديدا في التشبيه كان موصدا من قبله، ووسع نظرة العلماء إليه من بعده، فكانت آراؤه محل تقديرهم وحفاوتهم، وأعظم تحية توجه إلى عالم أن تؤخذ آراؤه وينتفع بها، بقطع النظر عن إضافتها، أو عدم إضافتها إلى صاحبها.

وينتقل الرماني إلى الباب الثالث من أبوب البلاغة وهو الاستعارة، ويعرفها «بأنها تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل

---

(١) الصناعتين ٢٤٠ - ٢٤٣.

(٢) تحرير التحبير ١٥٩ - ١٦١ ، بديع القرآن ٤٨ ، ٥٩.

للإبانة»[1] والرماني لم يكن أول من عرف الاستعارة وإنما سبقه إلى التعريف الجاحظ وابن قتيبة وثعلب، وابن المعتز، ولو شئنا أن نعقد المقارنة بين الرماني وبين ثعلب (ت ٢٩١ هـ) وابن المعتز (ت ٢٩٦ هـ) باعتبارهما أقرب العلماء إليه، لما وجدنا فرقا فثعلب يعرفها بقوله «وهو أن يستعار للشيء اسم غيره أو معنى سواه»[2]. وابن المعتز يقول «هي استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها»[3]. وليس معنى ذلك أن الرماني لم يضف جديداً إلى الاستعارة، بل هو - عندي - أول من بين الأثر النفسي للاستعارة، وأحالها من مجرد أمثلة وتعريفات إلى شيء فني جميل يؤثر في النفس تأثيرا بالغا، ويجعلنا نقف على السر البلاغي في اختيار ألفاظ الاستعارة بدلا من الحقيقة، لما لها من أفضلية في البيان والإيحاء بالمغزى المقصود، وما فيها من قوة التصوير، وزيادة التأكيد كل ذلك عالجه الرماني في تناوله للاستعارة بما لم يسبقه إليه أحد. فكان نبعا لكل القادمين بعده من علماء البلاغة، المتأخرين منهم، والمحدثين على حد سواء، وسوف نوضح كل ذلك. وما كتبه الرماني عن الاستعارة، كان محل احتفاء من العلماء، حتى إن تعريفه الذي لا يختلف عن تعريفات السابقين في الجوهر كان موضع تفسير من بعض العلماء، ومحل نقد من البعض الآخر فابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦ هـ) يذكر أن «من وضع الألفاظ في موضعها حسن الاستعارة» وقد حدها أبو الحسن علي بن عيسى الرماني فقال: هي تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة، وتفسير هذه الجملة أن قوله عز وجل «واشتعل الرأس شيبا» استعارة، لأن الاشتعال للنار، ولم يوضع في أصل اللغة للشيب، فما نقل إليه بأن المعنى لما اكتسبه من التشبيه لأن الشيب لما كان يأخذ في الرأس ويسعى فيه شيئا فشيئا حتى يحيله إلى غير لونه الأول كان بمنزلة النار التي تشتعل في الخشب، وتسري حتى تحيله إلى غير حاله المتقدمة. فهذا هو نقل العبارة عن الحقيقة في الوضع للبيان[4]. وبقدر ما كان لتعريف الاستعارة عندالرماني من الاحتفاء والعناية، بقدر ما تعرض له من الهجوم العنيف من جلة العلماء[5].

(١) النكت ٧٩.

(٢) قواعد الشعر ٥٧.

(٣) البديع ٦١٢.

(٤) سر الفصاحة ١٣٤.

(٥) نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ٨١ ، ٨٢ بديع القرآن ١٧ . الطراز ١ / ١٩٩.

وليس من بأس أن يفسر العلماء تعريف الرماني للاستعارة، أو يعترضون عليه ويفندونه، فلم يكن هذا سببا في انتقاص ما تركه لنا الرماني من لمسات فنية قيمة، وتأثير عظيم خالداً لهذا الفن الجميل من فنون البلاغة، فلو أننا تصفحنا كتابا من كتب السابقين أو المتأخرين الذين تناولوا فن الاستعارة لما وجدنا مايستهوى اللب أو يسترعى الانتباه. فهذا مثلا ثعلب يقتصر على ذكر أمثلة شعرية يبين فيها الاستعارة وأن اللفظ مستعمل في غير ما وضع له [1]. وابن المعتز يسرد أمثلة من القرآن قد ذكرها الرماني بعده ولكن شتان بين رجل يذكر الأمثلة فقط ولا يزيد [2]، وبين رجل كالرماني يذكر المثال، ويبنوه بما فيه من جمال وحسن في اختيار اللفظ، والعدول عن اللفظ الحقيقي. هذا فيما يتعلق بالعلماء السابقين على الرماني. أما المتأخرون فلا يتخطى الواحد منهم ذكر الاستعارة بما فيها من استعارة محسوس لمحسوس، أو محسوس لمعقول، وذكر الجامع الحسى، أو العقلى، أو بيان نوع الاستعارة بأنها أصلية أو تبعية، تصريحة، أو مكنية، أو تخييلية، أو إنها مرشحة، أو مجردة. بعضهم يقف عند ذلك فحسب، وبعضهم يتجاوز ذلك فيجرى الاستعارة، وكأنه قام بما ينبغى القيام به في مجاله الفنى أو الأدبى، وهم بذلك يطفئون ملكة الشعور بالجمال عند المتعلمين ويظنون أنهم يسهمون في خدمة البلاغة العربية بشحذ الاذهان بوضع اسسها، إقامة قواعدها، متجاوزين عن الهدف الأول من تعليم البلاغة، وبيان أثرها النفسى، وإبراز موطن الجمال في كثير من الأمثلة، وتأمل ما فيها من لمحات مؤثرة، وهذا ما نلاحظه عند كثير من المعاصرين الذين يتناولون الاستعارة [3]. والذى دفعنا إلى هذا القول مالاحظناه عند الرماني في طريقته لتناول الاستعارة، وهى طريقة تنافى ما ذكره الأولون والآخرون، فهو أولا يذكر الفرق بين التشبيه والاستعارة، فالتشبيه لابد فيه من ذكر الأداة، فإذا عرى عنها صار استعارة ولم يعد تشبيها فيقول «والفرق بين الاستعارة والتشبيه ان ما كان من التشبيه بأداة التشبيه في الكلام فهو على أصله لم يغير عنه في الاستعمال وليست كذلك الاستعارة، لأن مخرج الاستعارة مخرج ما العبارة ليست له في أصل اللغة» [4]. ومعنى ذلك أن التشبيه الذى سمى بليغا عند

(1) قواعد الشعر ٥٧ وما بعدها.

(2) البديع ١٦٢.

(3) البلاغة التطبيقية د. أحمد موسى ١٣٦ وما بعدها.

(4) النكت ٧٩.

المتأخرين لخلوه من الأداة يعده الرماني استعارة، ويبدو ان الفرق بين التشبيه والاستعارة، ومدار الفرق بينهما على ذكر الأداة وعدمها، قد نقله الرماني عن بعض أهل الأدب السابقين عليه. فالقاضي الجرجاني (ت ٣٦٦ هـ) المتوفى قبل الرماني بفترة وجيزة ينسب هذا الرأى لبعض أهل الأدب، ويعترض عليه، فيقول «وربما جاء من هذا الباب ما يظنه الناس استعارة وهو تشبيه أو مثل، فقد رأيت بعض أهل الأدب ذكر أنواعاً من الاستعارة عد فيها قول أبى نواس:

والحب ظهر أنت راكبه ... فإذا صرفت عنانه انصرفا

ولست أرى هذا وشبهه استعارة. وإنما معنى البيت أن الحب مثل ظهر، أو الحب كظهر تديره كيف شئت إذا ملكت عنانه. فهو إما ضرب مثل أو تشبيه شيء بشيء، وإنما الاستعارة ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل، وتعلقت العبارة فجعلت في مكان غيرها وملاكها تقريب الشبه، ومناسبة المستعار له للمستعار فيه» [١] وهذا الاعتراض الذى أبداه الجرجانى على هذا الفرق بين التشبيه والاستعارة الذى ذكره بعض أهل الأدب يصلح أن يكون أيضا اعتراضا على ما ذكره الرمانى فى بيان هذا الفرق. ونرى عبد القاهر الجرجانى ينتصر لرأى القاضى الجرجانى فى التشبيه المنزوع الأداة. ويذهب إلى أنه تشبيه ولا يعده استعارة فيقول عن ذلك «أنه الوجه الذى يقتضيه القياس وعليه يدل كلام القاضى فى الوساطة، ان لا تطلق الاستعارة على نحو قولنا «زيد أسد وهند بدر ولكن تقول هو تشبيه» [٢]. ولعبد القاهر تفصيل فى هذا الموضوع لا محل لذكره الآن. غير أن ابن سنان (ت ٤٦٦ هـ) يعترض على الرمانى صراحة فى هذا الفرق بقوله وليس يقع الفرق عندى بين التشبيه والاستعارة بأداة التشبيه فقط، لأن التشبيه قد يرد بغير الألفاظ الموضوعة له ويكون حسنا مختاراً ولا يعده أحد فى جملة الاستعارة لخلوه من آلة التشبيه ومن هذا القول:

سفرن بدورا وانتقبن أهلة ... ومسن غصونا والتفتن جآذرا

---

(١) الوساطة ٤١.

(٢) أسرار البلاغة ٢٦٦.

وقول الآخر:

وأسبلت لؤلؤا من نرجس فسقت ... وردا وعضت على العناب بالبرد

وكلاهما تشبيه محض، وليس باستعارة، وإن لم يكن فيها لفظ من ألفاظ التشبيه»[1] فأداة التشبيه وإن لم تكن مذكورة فى الكلام فهى مقدرة، والمقدر كالمذكور عند العلماء، وليس التقدير فى الأداة وحدها، بل فى المشبه أيضا، وعلى الرغم من ذلك فالأبيات لا تخرج عن التشبيه إلى الاستعارة، والمعنى وذرفت دموعاً كاللؤلؤ من عيون كالنرجس فسقت خدودا كالورد وعضت على شفاة كالعناب بأسنان كالبرد، ومثل هذا كثير نلحظه فى القرآن وفى شعر العرب، فقوله تعالى «صم بكم» تشبيه والتقدير هم صم وقول عمران بن حطان يخاطب الحجاج أسد علىَّ وفى الحروب نعامة أنت أسد علىَّ، فالمشبه والأداة كلاهما مقدر، والعلماء يرون هذه الأمثلة داخلة فى التشبيه وليست من الاستعارة.

وينتقل الرمانى إلى نقطة أخرى وهى «ان الاستعارة الحسنة هى التى توجب بلاغة بيان لا تنوب منا به الحقيقة، وذلك أنه لو كان تقوم مقامه الحقيقة كانت أولى به، ولم تجز الاستعارة. وكل استعارة فلابد لها من حقيقة وهى أصل الدلالة على المعنى»[2] فالاستعارة عنده تتميز بزيادة بيان، وهذا البيان لا وجود له عند التعبير بالحقيقة. ولو كانت الاستعارة تؤدى نفس المعنى الذى تؤديه الحقيقة، وليس لها فضل بيان عليها لكان التعبير بالحقيقة أجدى، وبذلك ينص صراحة على أسلوب الاستعارة أقوى وابلغ من أسلوب الحقيقة، وكل استعارة عند لابد لها من حقيقة، وهذه الحقيقة هى التى تشير إلى أن الأسلوب استعارة، فعندما نفطن إلى حقيقة الكلام، كان ذلك قرينة على أن الأسلوب ليس حقيقة، وإنما هو نوع من المجاز. ثم يبين لنا فضل الاستعارة بحشد من أمثلة القرآن الكريم تبلغ أربعة وأربعين شاهدا، مبينا فى كل شاهد المعنى الحقيقى والمعنى المجازى، والجامع بين المعنيين، ونكته التعبير بالاستعارة دون الحقيقة، والسر البلاغى فى الآية، والأثر النفسى الذى يتداعى إلى القلوب عند سماع التعبير بالألفاظ التى دخلتها الاستعارة، ولا يزال الرمانى يقوم بهذا الجهد الكبير فى كل آية من هذه الآيات بطريقة تدهش العقل، وتغذى الشعور، وما عهدنا أحدا من السابقين أو اللاحقين

(١) سر الفصاحة ١٢٥.

(٢) النكت ٧٦.

يصنع هذا الصنيع، انظر إليه حين يتناول قول الله عز وجل «وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا» يقول: حقيقة قدمنا هنا عمدنا وقدمنا هنا أبلغ منه، لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من سفر، لأنه من أجل إمهاله لهم كمعاملة الغائب عنه. ثم قدم فرآهم على خلاف ما أمرهم، وفي هذا تحذير من الاغترار بالإمهال، والمعنى الذي يجمعهما العدل، لأن العمد إلى إبطال الفاسد عدل، والقدوم أبلغ لما بيناه أو يقول في قوله تعالى «فاصدع بما تؤمر» حقيقته فبلغ ما تؤمر به، والاستعارة أبلغ من الحقيقة، لأن الصدع بالأمر لابد له من تأثير كتأثير صدع الزجاجة، والتبليغ قد يصعب حتى لا يكون له تأثير فيصير بمنزلة مالم يقع، والمعنى الذي يجمعهما الإيصال، إلا أن الإيصال الذي له تأثير كصدع الزجاجة أبلغ [1]. انظر إلى قول الرماني، وتحليله الرائع وبيان العلة في أبلغية الاستعارة عن الحقيقة، وسر الجمال في التعبير بلفظ فاصدع بدلا من بلغ، كل ذلك يجعل القارئ متمثلا للسر البلاغي، وموطن الجمال في التعبير بالاستعارة. ثم انظر إلى ما يقوله بعض المعاصرين في نفس الآية لبيان الاستعارة فيها: المراد بقوله «فاصدع» بلغ شبه التبليغ بالصدع بجامع التأثير في كل منهما .. ثم استعير الصدع للتبليغ، ثم اشتق من الصدع بمعنى التبليغ اصدع، بمعنى بلغ على طريق الاستعارة التصريحية التبعية .. والقرينة هنا هو الجار والمجرور وهو «بما تؤمر» [2] فقد عرفنا منه أركان الاستعارة ونوعها وقرينتها فحسب، ولم نعرف ما هو أكثر من ذلك من أسرار البيان وبلاغة القرآن، وهي طريقة لا تجدي في تذوق الجمال وصقل المشاعر. فالرماني ليس كغيره من تناول البلاغة قديما أو حديثا يعنى بالجوانب الاصطلاحية ولكنه يعني بالصور البلاغية، والأثر النفسي، وانفعال الوجدان، وتحرك المشاعر، فكان رائدا من الرواد القلائل الذين عالجوا الاستعارة بهذه الطريقة المثلى التي ينبغي أن نسير عليها في العصر الحديث، ولذلك فإن الدهشة تعترينا، وتبلغ منا كل مبلغ عندما يزعم أحد الدارسين المحدثين أن بحوث القدماء في الحقيقة والمجاز رغم استفاضتها، وحسن عرضها قد تجاهلت أمرا هاما هو أثرهما في الفرد حين يسمع اللفظ أو يقرؤه .. لأن شرط المجاز أن يثير في ذهن السامع أو القارئ دهشة أو غرابة أو طرافة» [3]. فهل كان الرماني حقا متجاهلا لأثر

---

(١) النكت ٨٠. (٢) البلاغة التطبيقية ١٢٦ د. أحمد موسى.

(٣) دلالة الألفاظ ١٢٤ د. ابراهيم انيس - الانجلو ط أولى.

الاستعارة، وهى لون من المجاز فى النفس، وكل مداره حول هذا الأثر النفسى، والتركيز عليه، بحيث لا يبدو لنا أنه يريد بالاستعارة غير هذا الأثر، وانفعال السامع أو القارئ بها دون الحقيقة التى يذكرها فى كل مثال، ثم يلجأ إلى الاستعارة، ليوضح الفرق بين التعبيرين، وما تخلفه الاستعارة من أثر نفسى لا نحصل عليه من التعبير بالحقيقة. وقد بعض المحدثين على منوال الرمانى، وتقفى آثاره فى معالجة الاستعارة، وبيان بلاغتها. فنقل كثيرا من أمثلته وعلق عليها تعليقا أشبه إلى حد كبير - حتى كاد يكون نسخا - بما ذكره الرمانى فى هذا الموطن دون أن يصرح باسم الرمانى، غير أنه زعم أن الأقدمين قد اقتصروا على ذكر أنواع الاستعارة .. إلا ماندر من وقوف بعضهم يتأمل بعض هذه اللمحات الفنية المؤثرة، ولا شك أنه يعنى بهذا القول الرمانى، لأن المقارنة بينهما تبرز ما نقله عن الرمانى فى وضوح تام دون أن ينسب الفضل إليه [1].

وبلاغة الاستعارة التى تتمثل عند بعض الباحثين «فى توكيد المعنى، وإلباسه ثوب المبالغة مع إبرازه فى صورة محسوسة، ثم التعبير عنه بألفاظ موجزة [2] هذه العناصر الثلاثة التى تتميز بها الاستعارة عن الحقيقة قد ذكرها الرمانى. اقرأ قوله تعالى «وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض» وتعقيبه عليها بقوله «عريض ها هنا مستعار، وحقيقته كبير، والاستعارة فيه أبلغ، لأنه أظهر بوقوع الحاسة عليه، وليس كذلك كل كثرة [3]. ففى هذا التعبير تأكيد للمعنى، وإبرازه فى صورة المحسوس. وفى قوله تعالى «فأنشرنا به بلدة ميتاً» النشر ها هنا مستعار، وحقيقة أحيا به بلدة ميتا من قولك أنشر الله الموتى فنشروا، وهذه الاستعارة أبلغ من الحقيقة لتضمنها من المبالغة ما ليس فى أظهرنا، والإظهار فى الإحياء والإثبات إلا أنه فى الإحياء أبلغ» [4] أما اشتمال الاستعارة على الإيجاز فيتضح فى تعقيب الرمانى على قوله تعالى «وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم» اللفظ ها هنا بالشوكة مستعار، وهو أبلغ، وحقيقته السلاح، فذكر الحد الذى به تقع المخافة، واعتمد على الإيحاء إلى النكتة، وإذا كان السلاح يشتمل على ماله حد، وما ليس له حد فشوكة

(١) انظر من بلاغة القرآن أحمد بدوى ص ٢١٧ - ٢٢٢.

(٢) البلاغة التطبيقية ٢٦٩.

(٣) النكت ٨٣.

(٤) النكت ٨٢.

السلاح هى التى تبقى»[1]. فعبر هنا بلفظ الشوكة لتشمل كل أنواع السلاح، ماله شوكة، وماليس له شوكة، وهذا نهاية الإيجاز وغاية الاختصار. ويتضح التأكيد فى الاستعارة فى قوله تعالى «فما زالت تلك دعواهم حتى جعلناهم حصيدا خامدين» أصل الخمود للنار، وحقيقته هادئين والاستعارة أبلغ، لأن خمود النار أقوى فى الدلالة على الهلاك على حد قولهم «طفى فلان كما يطفأ السراج»[2]، فالتعبير بلفظ الخمود تأكيد للهلاك لا يتوافر فى اللفظ الحقيقى، وعلى هذا النمط يمضى الرمانى فى جميع الأمثلة، مصوراً بلاغة الاستعارة، واصلا إلى أغوارها، كاشفا عن جمالها، وتفردها عن الحقيقة بزيادة بيان، وإبراز صورتها المحسوسة التى تحيط الحواس بأبعادها وأعماقها، ومن ثم يحق لنا أن نقول إن الرمانى كان أول من عالج الاستعارة بتلك الطريقة التى توخى فيها بيان أثرها فى النفس، وانفعال الوجدان بها، وتحرك الشعور لها، وهى طريقة لم تكن مألوفة عند أحد من السابقين، كالجاحظ، وابن قتيبة، وثعلب، وابن المعتز كما لم يألفها أحد من المتأخرين عن الرمانى - إذا استثنينا الإمام عبد القاهر - كابن رشيق وابن سنان، والرازى، وابن أبى الأصبع، والسكاكى، وأصحاب الشروح، حتى فى عصرنا الحديث عالج الدارسون الاستعارة بإحدى طريقتين: إما بطريقة مخالفة تماما لطريقة الرمانى احتذوا فيها بيان أركان الاستعارة ونوعها وطريقة أجزائها. فلم يكن فيها غناء لالتزامها بالجفاف والبعد عن التماس الجمال، وإما بكيفية تتفق مع طريقة الرمانى محتفظين بجوهرها، وأمثلتها، وبيان أثرها النفسى، ولكنهم للأسف ملتزمون بالأمثلة التى ذكرها الرمانى فحسب، فأعادوا آراءه، بل نسخوها نسخا، ثم أغفلوا اسم الرمانى وأضافوها لأنفسهم، كأنهم أصحاب الفضل الأول فى سلوك هذا السبيل مما يدعو إلى الابتسام حقا. وقد سبق أن وضحنا هاتين الطريقتين بما لا مزيد عليه من الأمثلة، والإشارة إلى المراجع التى تكشف عن صدق قولنا، وتؤيد وجهة نظرنا.

وبعد هذا يمكن القول بأن الرمانى قد سبق عصره فى التفكير البلاغى بأجيال وأجيال، ولو عقدنا مقارنة بينه وبين معاصره الباقلانى (ت ٤٠٢ هـ) فى الاستعارة لوجدنا أن الباقلانى قد عالجها معالجة سطحية للغاية، ولم يبذل عناء، أى عناء، بل اكتفى بسرد أمثلة للاستعارة دون التعليق عليها، واللافت للنظر

---

(١) النكت ٨٢.   (٢) النكت ٨٥.

أن هذه الأمثلة التي ساقها الباقلاني للاستشهاد بها على الاستعارة قد نقلنا جميعا بلا استثناء عن الرماني [١]، وهذا ايضا ما فعله معاصره أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ) فقد أخذ أمثلة الرماني، وتعليقه عليها كما هي دون تحوير او تصرف، وايضا دون أن يتفضل بالتنويه بالرماني أو ذكر اسمه، وارتضى لنفسه كما ارتضى الباقلاني معه السطو على آراء الرماني، وكأنها كلأ مباح [٢]. وابن رشيق ينقل تعريف الرماني للاستعارة [٣]، وابن سنان يأخذ من الرماني تعريفه للاستعارة والفرق بينها وبين التشبيه بالأداة فقط ويعترض على هذا الرأى ويأتى بأمثلة تخلو من الأداة وهى تشبيه محض، كما ينقل عنه أن كل استعارة لابد لها من حقيقة، وأنها تشتمل على مستعار ومستعار منه ومستعار [٤] له وغيرهم كثير ممن نقل عن الرماني، وأيده في أقواله، أو عارضه فكانت آراؤه تشكل مادة وفيرة، يتناولونها بالتمحيص أو النقد [٥]. ولا شك أن هذا يشير إلى مكانة الرماني وعلو كعبه فى هذا الفن، وانطلاقته الفريدة التي لم يكن يدانيه فيها أحد.

وينتقل الرماني إلى الباب الرابع من أبواب البلاغة وهو التلاؤم [٦]. والتلاؤم عنده نقيض التنافر، والتلاؤم تعديل الحروف فى التأليف، ويرى ان التأليف على ثلاثة أوجه متنافر، ومتلائم فى الطبقة الوسطى، ومتلائم فى الطبقة العليا، ويضرب مثالا للتنافر ببيت من الشعر منسوب لبعض الجن ذكره الجاحظ فى البيان [٧].

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر

وهذا البيت من أوضح الأمثلة على تنافر الحروف، ومن ثم فقد زعموا انه من أشعار الجن، لأنه لا يتهيأ لأحد أن ينشده ثلاث مرات فى نسق واحد فلا يتتعتع ولا يتلجلج، والمتلائم فى الطبقة العليا القرآن كله، وما عدا ذلك فهو من

(١) اعجاز القرآن ٢٦٦ - ٢٦٩.

(٢) الصناعتين ٢٦٩ - ٢٧٥.

(٣) العمدة ١ / ٢٧١

(٤) سر الفصاحة ١٢٤ - ١٢٥.

(٥) نهاية الايجاز ٨١ ، بديع القرآن ٢١٨ الطراز ١ / ١٩٨.

(٦) النكت ٨٧.

(٧) البيان ١ / ٦٥.

المتلائم فى الطبقة الوسطى. والفرق بين المتلائم فى الطبقة العليا - وهو القرآن - وبين المتلائم فى الطبقة الوسطى - أحسن كلام العرب - كالفرق بين المتنافر، والمتلائم فى الطبقة الوسطى. ويمكن القول بأن عبد القاهر إمام البلاغة، وعلمها الأوحد، قد التقى مع الرمانى فى الفصل الذى عقده عن التلاؤم والتنافر مبينا أن أشد التنافر ذلك البيت الذى أنشده الجاحظ، واستشهد به الرمانى على أنه من أشعار الجن، كما بين أن الصفاء أو التلاؤم يكون على مراتب يعلو بعضها بعضا، وأن له غاية إذا انتهى إليها، كان الإعجاز [1] كما سبق ان ذكر الرمانى أن التلاؤم طبقة وسطى وطبقة عليا، والمتلائم فى الطبقة العليا القرآن كله، وذلك بين لما تأمله. والرمانى لا يضع قواعد محددة، توضح الفرق بين هذه الوجوه الثلاثة، وإنما يدع ذلك لفطنة المتكلم، واحساس السامع، لأن بعض الناس أشد إحساسا بذلك، وفطنة له من بعض.. واختلاف الناس فى ذلك من جهة الطباع، كاختلافهم فى الصور والأخلاق.

ثم ينقل الرمانى عن الخليل سبب التنافر الذى يتأتى من القرب الشديد، أو البعد الشديد، لأن البعد الشديد بمنزلة الطفر، والقرب الشديد بمنزلة مشى المقيد، أو لأنه بمنزلة رفع اللسان، ورده إلى مكانه، وكلاهما صعب على اللسان والسهولة من ذلك فى الاعتدال .. أما التلائم فى التعديل، من غير بعد شديد، أو قرب شديد، وذلك يظهر بسهولة على اللسان وحسنه فى الأسماع، وتقبله فى الطباع - فالرمانى فى هذا الباب لا تظهر شخصيته بوضوح كما ظهرت فى التشبيه والاستعارة، وإنما نراه يقرر بأن هذا الرأى منقول عن الخليل، بل نراه مضطربا أشد الاضطراب، فهو أولا يترك الأمر لإحساس السامع وفطنة المتكلم فى الحكم بالتنافر أو التلاؤم على الكلمة أو الكلام ثم يذكر بعد ذلك تلك القاعدة التى رسمها الخليل فى التنافر بسبب القرب أو البعد. ولكن ابن سنان يعارض رأى الرمانى، أو بالأحرى راى الخليل، ويعتبر القبح فى القرب فقط دون البعد وهو فى هذا الرأى متأثر بأستاذه ابن جنى [2] وابن دريد [3] ولكن ابن الأثير (ت ٦٣٧ هـ) يجعل الاحساس هو المناط الأوحد فى الحكم بالقبح أو الحسن دون النظر إلى القرب أو

(١) دلائل الاعجاز ٤٥ ، ٤٦.

(٢) سر الصناعة الاعراب ١ / ٧٥ - ٧٧.

(٣) الجمهرة ١ / ٩ ، المزهر ١ / ١٩١ - ١٩٢.

البعد، فالذى يستلذه السمع منها، ويميل إليه هو الحسن، والذى يكرهه وينفر عنه هو القبيح» [1] وبذلك يكون ابن الأثير هو الذى وضع الكلمة النهائية لمشكلة الحسن والقبح فى اللفظ، وهو قول امتزجت فيه ملاحظة الإحساس التى نادى بها الرمانى، وبالقاعدة التى وضعها ابن سنان نقلا عن ابن دريد وابن جنى، ونكتفى بهذا القول، فقد سبق أن تناولنا هذا الموضوع بإفاضة عن الحديث عن أثر الدراسات اللغوية فى البلاغة ويمكن الرجوع إليه.

والقسم الخامس من أقسام البلاغة العشرة عند الرمانى: الفواصل «وهى حروف متشاكلة فى المقاطع توجب حسن إفهام المعانى. والفواصل بلاغة والأسجاع عيب. وذلك أن الفواصل تابعة للمعانى، وأما الأسجاع فالمعانى تابعة لها. فالفواصل عند الرمانى ليس الحسن فيها لفظيا فحسب، بل هى تجمع إلى ذلك الحسن المعنوى، لأن الفواصل طريق إلى إفهام المعانى التى يحتاج إليها فى أحسن صورة، فالمعانى تتطلب الفاصلة لتدل عليها. والألفاظ تستدعى الفاصلة ليبدو التعبير فى أجمل أشكاله، فكأن الفاصلة عند الرمانى تجمع بين الحسن المعنوى والحسن اللفظى فى آن واحد. والرمانى فى هذا الباب يفرق بين الفواصل والأسجاع، فالفواصل بلاغة، لأنها تتبع المعنى، ولذلك اختص بها القرآن، أما الأسجاع فهى عيب، لأن المعانى تابعة لها، ولذلك تجرد القرآن عنها. اختص بالكلام العربى، فالفرق - إذن - بين الفواصل والأسجاع عند الرمانى جوهرى، وليس مجرد اختلاف فى التسمية، فهل كان الرمانى فى هذا القول صاحب رأى يتسم بالجدة، أو كان ناقلا لرأى من آراء السلف، وما موقف اللاحقين منه؟ فالفراء (ت ٢٠٧ هـ) كما سبق أن قلنا [2] قد تناول الفواصل القرآنية مهتديا بذوقه الفنى، وإحساسه الموسيقى حتى لاحظ ما بين رءوس الآيات من تلاؤم وانسجام، واطراد فى الأنغام، واتساق فى الإيقاع، وما لها من أثر فى النفس، حتى إنه كان يشتط فى تفسير بعض الآيات بغير ظاهرها زاعما أن اللفظ المذكور لا يحمل المعنى المقصود، وإنما ذكر للاحتفاظ بالفاصلة، ومراعاة للوزن الموسيقى، كما رأينا فى تفسيره لقوله تعالى «ولمن خاف مقام ربه جنتان» أن المراد جنة واحدة، وإنما ثناها هنا، لأجل الفاصلة، ورعاية لآية التى قبلها والتى بعدها حتى تسير الآيات فى انسجام تام، واتساق جميل، ورأينا ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) يضيق بهذا الرأى، وإن كان لا ينكره

(١) المثل السائر ١ / ١٦٤.

(٢) انظر ص ١٥٦ من هذا البحث.

على العموم، بل ينكر منه ما يزيل المعنى من جهته، ويغيره إلى شيء لم تقصد الآية إليه. أي إنه لم يكن يرتضي ضياع المعنى من أجل الاحتفاظ بجمال الشكل (١)، وما عداه فهو مقبول ورأى الرماني قريب من هذا القول.

والحق اننا لم نلحظ أحد من العلماء الذين تناولوا الفواصل القرآنية أو السجع قبل الرماني قد فرق بينهما، واعتبر الفاصلة خاصة بالقرآن، أما السجع فلا يصح وصف القرآن به، ولا ندرى من أين إتى الرماني بهذا الوجه من القول، والفصل بين الاثنين، ولذلك كان قوله «والفواصل بلاغة والأسجاع عيب»، مثار جدل شديد بين العلماء، ولم يأخذ أحد برايه في تهجين السجع على الإطلاق، بل استحسنوه، ولم يستقبحوا منه إلا ما جاء متكلفا متعسفا. فهذا أبو هلال العسكرى لا يرى في قول الرسول عليه السلام (أسجعا كسجع الكهان) إنكاراً للسجع ورفضا لقبوله، ولو كان الأمر كذلك لقال (اسجعا) ثم سكت، وكيف يذمه ويكرهه، وإذا سلم من التكلف، وبرئ من التعسف لم يكن في جميع صنوف الكلام أحسن منه (٢) وهذا ما قرره أيضا ابن سنان، ويفند رأى الرماني الذي زعم فيه أن الفواصل بلاغة، والسجع عيب، وعلل ذلك بأن السجع تتبعه المعاني، والفواصل تتبع المعاني، فيقول «وهذا غير صحيح.. لأنه لا يخلو من أن يأتي طوعا سهلا، وتابعا للمعاني، وبالضد من ذلك حيث يكون متكلفا يتبعه المعنى، فإن كان من القسم الأول فهو المحمود الدال على الفصاحة وحسن البيان، وإن كان من الثاني فهو مذموم مرفوض. والقرآن لم يرد فيه إلا ما هو من القسم الأول المحمود لعلوه في الفصاحة .. وأما قول الرماني: «إن السجع عيب والفواصل بلاغة» على الإطلاق فغلط، لأنه ان أراد السجع ما يكون تابعا للمعنى، وكأنه غير مقصود، فذلك بلاغة والفواصل مثله، وإن كان يريد ما تقع المعاني تابعة له وهو مقصود متكلف فذلك عيب والفواصل مثله» (٣). فالمعول عليه عند ابن سنان هو التكلف وعدم التكلف، فإذا اتصف بالتكلف فهو عيب، سواء سمى فاصلة أو سجعا. وإذا كان يمضي على السجية والطبع، ولا أثر فيه للتكلف فهو بلاغة سواء سمى فاصلة أو سجعا وواضح أن ابن سنان لا يرى فرقا جوهريا بين الفواصل والأسجاع كما ذهب الرماني، وانما هو اختلاف لفظي في الشكل دون الجوهر، ومن ثم يقول «وأظن أن الذى دعا أصحابنا

(١) انظر القرطبى ٢ / ١٤٩ والبرهان ١ / ٦٥.

(٢) الصناعتين ٢٦١.

(٣) سر الفصاحة ٢٠٣ ، ٢٠٤.

إلى تسمية كل ما فى القرآن فواصل، ولم يسموا ما تماثلت حروفه سجعا، رغبة فى تنزيه القرآن عن الوصف اللاحق بغيره من الكلام المروى عن الكهنة وغيرهم، وهذا غرض فى التسمية قريب، فأما الحقيقة فما ذكرناه .. من أنه لا فرق بين الفواصل التى تتماثل حروفها فى المقاطع وبين السجع»[1] وابن الأثير لا يرى بأسا من تسمية ما جاء منه فى القرآن سجعا، ولم يحدده بالفاصلة كما فعل الرمانى، وأن السجع لا يذم على الإطلاق، وإنما يذم منه ما كان على شاكله سجع الكهان، وقد ورد السجع فى القرآن، والرسول نطق به فى كثير من كلامه حتى إنه كان يغير الكلمة عن وجهها اتباعا لأخواتها من أجل السجع فقال لابن ابنته عليهما السلام: «أعيذه من الهامة والسامة. ومن كل عين لامة» .. وانما أراد (ملمة)، لأن الأصل فيها من ألم فهو ملم[2]. وأخذ بهذا الرأى صاحب الطراز[3] وهكذا نرى جميع العلماء يتفقون على صحة السجع وحسنه. ولا يذمون منه إلا ما كان متكلفا، وكانوا لا يرون فرقا بين الفواصل والأسجاع إلا ما دعى إليه تنزيه القرآن عن وصفه بصفة غيره من كلام الكهان، وبعض الأعراب، فى الوقت الذى نرى فيه الرمانى يقف وحيدا فى الميدان بسلاح لا شوكة له، فلا يؤازره أحد من العلماء، وقد تخلى عنه أبو هلال وابن سنان، وكثيرا ما كان يأخذان برأيه وينقلون عنه فى مواضع شتى: كالاستعارة والتشبيه، وغيرهما، غير أننا لا نغفل الباقلانى الذى وقف بجوار صاحبه الرمانى ينقل عنه نقلا بينا دون مناقشة فى كثير من الآراء والأمثلة، كما يأخذ برأيه فى نفى السجع من القرآن[4].

وينتقل الرمانى إلى القسم السادس من أقسام البلاغة ويذكره تحت باب التجانس[5] وهو فى هذا الباب لم يأت بجديد على الإطلاق، ولم يضف شيئا إلى آراء السابقين: من أمثال ابن المعتز، والقاضى الجرجانى وغيرهم. فالأصمعى ألف كتابا فى الأجناس كما يخبرنا ابن المعتز، والخليل قد تعرض له أيضا، وابن المعتز قسم التجنيس إلى قسمين: إما تجانس الكلمة الأخرى فى تأليف حروفها ومعناها، أو تجانسها فى تأليف الحروف، دون المعنى، فالأول كقول الشاعر:

---

(١) سر الفصاحة ٢٠٤ ، ٢٠٥.

(٢) انظر المثل السائر ١ / ٢٧٣.

(٣) الطراز ٣ / ٢٠.

(٤) اعجاز القرآن ٧.

(٥) النكت ٩١.

والثانى كقوله تعالى «وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين» [١]، وقدامة عالج التجنيس تحت اسم المطابق والمجانس، واعتبرهما داخلين فى باب تأليف اللفظ والمعنى [٢].

والقاضى الجرجانى (ت ٣٦٦ هـ) يذكر أنواع الجناس من مطلق ومستوفى وناقص [٣] فإذا انتهينا إلى الرمانى الفيناه يعرفه بقوله «هو بيان بأنواع الكلام الذى يجمعه أصل واحد فى النحو» وهو تعريف يدور حول الاشتقاق، والرجوع إلى مصدر واحد فى اللغة، ويقسم الجناس أو التجانس إلى وجهين مزاوجة ومناسبة. فالمزاوجة تقع فى الجزاء كقوله تعالى «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه» أى جازوه بما يستحق على طريق العدل، إلا أنه استعير للثانى لفظ الاعتداء، لتأكيد الدلالة على المساواة فى المقدار، فجاء على مزاوجة الكلام لحسن البيان، ومثل ذلك «مستهزئون ★ الله يستهزئ بهم» «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين» فاستعير للجزاء على المكر اسم، وقوله تعالى «يخادعون الله وهو خادعهم» [٤] وهذا النوع الذى أسماه الرمانى بتجانس المزاوجة معروف عند البلاغيين بالمشاكلة. وقد سبق أن تعرض الفراء [٥] لهذا النوع، وذكر بعض هذه الأمثلة وعقب عليها فى وضوح مما يجعلنا نقول إن الرمانى فى هذا القسم من التجنيس لم يكن ذا أصالة فنية تضاف إلى أصالته المعهودة فى بعض أبواب البلاغة. وإطلاق الرمانى لفظ الاستعارة على بعض الأمثلة التى ذكرها فى باب التجانس وهى داخلة فى المشاكلة - لم يكن مقصودا بطريقة محددة، لأنه أفرد بابا فيما للاستعارة دون أن يضم إليه هذه الأمثلة، وعلى أية حال فإن الرمانى حين أطلق هذه اللفظة فإنه يذكرنا بالطريقة التى سلكها ابن قتيبة حين أدرج المشاكلة تحت باب الاستعارة [٦].

---

(١) البديع ٦٤٤ ، ٦٤٥.

(٢) جواهر الألفاظ ٦ ط مصر ١٩٣٢.

(٣) الوساطة ٤١.

(٤) النكت ٩١.

(٥) انظر ص ١٥٥ من هذا البحث وانظر أيضا معانى القرآن ١ / ١١٦ ، ١١٧ ، ٢١٨.

(٦) انظر ص ١٨٣ من هذا البحث.

أما النوع الثاني وهو تجنيس المناسبة فليس للرماني فيه فضل أيضا، لأنه لا يخرج عما ذكره ابن المعتز وقدامه من قبل [1] فالرماني - إذن - في باب التجانس بقسميه، لم يخرج عما قاله الفراء في تجانس المزاوجة، وهو ما يسميه المتأخرون بالمشاكلة، كما أنه لم يخرج عن قول ابن المعتز وقدامه في تجانس المناسبة.

مناقشة الجناس صبغ بديعي:

ومن المعروف عند البلاغيين قديما وحديثا أن الجناس من المحاسن اللفظية لا المعنوية، وأن الحسن فيه عرض لا ذاتي. ولهذا يمكن الاستغناء عنه إذا قوي المعنى بدونه. ولكن استاذنا الدكتور أحمد موسى في رسالته الصبغ البديعي يقول «والغرض من بحثنا هو التطبيق الذي يهدف إلى بيان أن هذه الأصباغ من مقتضيات الأحوال، وإننا نرمي من وراء هذا البحث إلى إنصاف البديع من جور المتأخرين، وإنقاذه من عسفهم بوضعه في المكان اللائق من البلاغة بعد ما صار عرضا من أعراضها لا يقصد لذاته ولا يؤم لنفسه، ولا يعود على الأسلوب بالتحسين الذاتي عامدين إلى إثبات الحسن الذاتي، وإبطال العرضي [2]. ويمكن الإجابة على رأي الدكتور بمثالين فقط فيهما غناء عن كل مثال، مما يجعلنا نتشكك في مبلغ الإصابة لهذا الهدف. فقد ذكر الرازي في تفسيره [3] لقوله تعالى «أتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين» أن الكاتب الملقب بالرشيدي قال: لو قيل (أتدعون بعلا وتدعون أحسن الخالقين) أوهم أنه أحسن، لأنه كان تحصل به رعاية معنى التجنيس أيضا، مع كونه موازنا لتذرون. وأجاب الرازي: بأن فصاحة القرآن ليست لأجل رعاية هذه التكاليف، بل لأجل قوة المعاني، وجزالة الألفاظ، وقال بعضهم: مراعاة المعاني أولى من مراعاة الألفاظ، فلو كان (أتدعون) و(تدعون) كما قال هذا القائل لوقع الإلباس على القارئ فيجعلهما بمعنى واحد تصحيفا منه.

والمثال الثاني قوله تعالى «وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين» قال معناه وما أنت بمصدق لنا، فيقال ما الحكمة في العدول عن الجناس، وهلا قيل (وما

---

(١) تحرير التحبير ١٠٢.

(٢) الصبغ البديعي ١٧٠ د. أحمد موسى.

(٣) تفسير الفخر الرازي ٧ / ١٠٩ ط بولاق ١٢٧٩ هـ.

أنت بمصدق لنا ولو كنا صادقين) فإنه يؤدى معنى الأول مع زيادة رعاية التجنيس اللفظي؟ والجواب أنه فى (مؤمن لنا) من المعنى ما ليس فى (مصدق) وذلك أنك إذا قلت «مصدق لي» فمعناه قال لي صدقت، وأما مؤمن فمعناه مع التصديق إعطاء الأمن ومقصودهم التصديق وزيادة وهو طالب الأمن، فلهذا عدل إليه. فتأمل هذه اللطائف الغريبة، والأسرار العجيبة فإنه نوع من الإعجاز (١).

ومن هنا نتبين أن القرآن قد عدل عن الجناس رغم ما فيه من حسن، لأن ذكره لا يؤدى المعنى المحدد المقصود، وهو معنى لا يدركه المحسن البديعي، ولا يعني به إذا ذكر، فالقرآن يجعل التزين بالألفاظ فى المرتبة الثانية، والوفاء بالمعنى فى المنزلة الأولى، ومن يضع الزينة والحسن فى المقام الأول، ويجعل الحسن فى البديع ذاتيا لا عرضيا يكون بمنأى عن تأمل هذه اللطائف الغريبة والأسرار العجيبة، ولم يصل إلى أغوار الإعجاز، بل لا يدرك سر العربية. فإن العرب - كما يقول ابن جنى - يجيزون إفساد الإعراب للإبقاء على صحة المعنى (٢) فإذا كان العرب يضحون بصحة الإعراب - وهو أساس فى العربية - ويقبلون فساده طلبا لصحة المعنى، والإبقاء على سلامته، فهل نجيز نحن إفساد المعنى للإبقاء على المحسن البديعي، ليكون الكلام مشتملا على جناس، أو طباق أو غير ذلك من محاسن الكلام لا ريب أن فى ذلك قلبا للأوضاع العربية التى درج عليها العرب، وهم أهل فصاحة وبلاغة يتوخونها فى كلامهم، ولابد أنهم رأوا أن صحة المعنى أجل وأبقى من صحة الإعراب أو توشيته بالمحسنات.

وينتقل الرمانى إلى النوع السابع من أنواع البلاغة العشرة وهو التصريف (٣). ويقسمه إلى قسمين: تصريف المعنى فى المعانى المختلفة ويعني به تصريف اللفظ. كتصريف الملك فى معنى مالك، وملك وذى الملكوت والمليك والتمليك والتمالك والإملاك والتملك والمملوك. وتصريف المعنى فى الدلالات المختلفة، وقد جاء فى القرآن فى غير قصة منها قصة موسى عليه السلام ذكرت فى سورة الأعراف، وفى طه، والشعراء .. وغيرها لوجوه من الحكمة، منها: التصرف فى البلاغة من غير

---

(١) البرهان فى علوم القرآن للزركشى ٣ / ٤٥٤.

(٢) المحتسب لابن جنى ٢ / ٢٦٦.

(٣) النكت ٩٣ ، ٩٤.

نقصان عن أعلى مرتبة، ومنها تمكين العبرة والموعظة، ومنها حل الشبهة فى المعجزة.. والذى قدر على أن يأتى بسورة آل عمران، والمائدة هو الذى قدر على الإنعام، وهو الله عز وجل الذي يقدر أن يأتى بما شاء من مثل القرآن، فظهور الحجاج على الكفار إنما أتى فى المعنى الواحد بالدلالات المختلفة فيما هو من البلاغة فى أعلى طبقة.

وابن أبى الأصبع يعالج هذا النوع مرة تحت باب التصرف (فى التحرير والتحبير) وأخرى تحت باب الاقتدار (فى البديع) ويعنى به ما عناه الرمانى من ذكر القصة الواحدة فى صورها المختلفة وقوالبها المتعددة فى أكثر من سورة فى القرآن الكريم [1]. والغريب أن يزعم الدكتور حفنى شرف أن هذا النوع من الأنواع التى سلمت لابن أبى الأصبع [2] مما يجعلنا نظن به التسامح فى القول، وعدم الدقة فى التحرى، والاستقصاء لتاريخ ألوان البلاغة. وأغلب الظن - وإن كنا لا نجزم بذلك - أن الرمانى أول من أدخل باب التصريف فى أبحاث البلاغة.

والباب الثامن الذى عالجه الرمانى من أبواب البلاغة: التضمين [3].

ويبين الرمانى فائدة التضمين فيقول: والتضمين كله إيجاز استغنى به عن التفصيل ويذكر أن كل آية ذكر فيها اسم الله تعالى أو صفته لا تخلو من تضمين فمن ذلك «بسم الله الرحمن الرحيم» فقد تضمن تعليم الاستفتاح فى الأمور باسمه على جهة التعظيم لله تبارك وتعالى، أو التبرك باسمه.

ومما هو جدير بالذكر: أن الباقلانى نقل باب التضمين عن الرمانى نقلا كاملا، ولم يضف إليه عبارة واحدة من عنده [4].

وفى الباب التاسع من أبواب البلاغة العشرة يعرض الرمانى للمبالغة، وقد كان الرمانى فى هذا الباب أكثر تحديدا واستيعابا عن السابقين الذين عالجوا المبالغة معالجة أدبية صرفة، مثل قدامة بن جعفر، أو عالجوها ضمن أبواب أخرى دون أن يمنحوها ما تستحق من العناية والاهتمام، كابن قتيبة والمبرد. فابن قتيبة

(١) تحرير التحبير ٥٨٢ ، بديع القرآن ٢٨٩ وما بعدها.

(٢) هامش المرجعين السابقين فى نفس الصفحة.

(٣) النكت ٩٤.

(٤) اعجاز القرآن ٢٧٣.

مثلا تناول المبالغة من خلال الاستعارة عندما يقول «فتراهم يقولون حين يريدون المبالغة فى وصف المصيبة عند موت أحد: أظلمت الشمس له، وكسف القمر لفقده، وبكت الريح والأرض والسماء»[1]. كما يتناولها المبرد من خلال التشبيه المفرط، وضرب لذلك بعض الأمثلة[2] ولكن ثعلب يتحدث عن المبالغة حديثا مستقلا تحت باب الإفراط فى الإغراق، ولا يعطينا أكثر من صور متعددة من جيد أشعار العرب دون أن يحلل ما يستشهد به، أو يرينا كيف كانت المبالغة ومن أى الأنواع هى، ولا ذكر درجتها فى الحسن أو القبح[3].

ولم يكن النحاة وحدهم الذين اهتموا بذكر المبالغة، والاستشهاد لها، ودرسها، ولكن النقاد أيضا كانت لهم أياد عميقة فى هذا المجال، فأسرعوا بها الخطى قبل أن تصل إلى الرمانى. فهذا ابن طباطبا (ت ٣٢٢ هـ) يفرد بابا للأبيات التى اغرق قائلوها فى معانيها، ويستشهد لذلك بأمثلة غزيرة كانت مادة لأمثلة المبالغة وفروعها عند المتأخرين كقول امرئ القيس:

من القاصرات الطرف لو دب محول   من الذر فوق الإتب منها لأثرا

وكقول ابن نواس:

واخفت أهل الشرك حتى إنه   لتخافك النطف التى لم تخلق

ويضم أمثلة هذا اللون البلاغى إلى الأشعار المحكمة المتقنة المستوفاة المعانى، الحسنة الرصف، والسلسة الألفاظ فى باب واحد، ويحكم عليها فى النهاية بقوله «فهذه الأشعار وما شاكلها من أشعار القدماء والمحدثين أصحاب البدائع والمعانى اللطيفة الدقيقة تجب روايتها والتكثر لحفظها»[4].

والحق أن قدامة بن جعفر (٣٣٧ هـ) كانت له اليد الطولى قبل الرمانى فى مضمار المبالغة وفروعها - المبالغة وأقسامها لم تكن معروفه بعد - ويبدو أنه رأى النقاد منقسمين حول الغلو فى المعنى، واتصافه بالحسن أو القبح، ولم تكن ثمة

---

(١) المشكل ١٢٧.

(٢) الكامل ١ / ٧٦ - ٨٧.

(٣) قواعد الشعر ٤٩.

(٤) انظر عيار الشعر ٤٥ - ٦٧.

حدود تعرف بها درجة الحسن أو القبح فى المعانى المبالغ فيها حتى تدخل مجال الاستحالة. فأراد قدامة أن يشخص هذا الداء، ويصف له العلاج ثم يصل فى النهاية إلى الغلو أفضل من التوسط وهو الذى ذهب إليه البصر بنقد الشعر، وأخذ به فلاسفة اليونان، ويحتاط قدامة لما يستشعره القارئ أو السامع، لما فى الغلو من خروج عن الواقع إلى المستحيل فيبرر هذا الخروج إلى حد الاستحالة أو العدم بأنه صار بمنزلة المثل الذى يضرب للشىء إذا أريد وصفه بنهاية العظم أو غاية الحقارة. وهذا عنده أحسن من مذهب التوسط والاعتدال. ويبدو أن الرمانى حين قسم المبالغة إلى ضروب أخذ الضرب الرابع من قدامة «والضرب الرابع من ضروب المبالغة إخراج الممكن إلى الممتنع للمبالغة نحو قوله تعالى «لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط»[1]. ورغم تسليم الرمانى لهذا النوع، والأخذ به دون مناقشة متأثرا فى ذلك برأى قدامة، إلا أن هذا الرأى قد أثار عاصفة من الجدل بين أوساط المتأخرين. فرفضه قوم، وأخذ به آخرون. «أخذ به عبد الكريم، والبلقانى كما يحكى ابن رشيق»[2]. ورفضه قوم على رأسهم حازم القرطاجنى (ت ٦٨٤ هـ) فنراه يقف على النقيض من رأى قدامة، ومن اخذ به كالرمانى مدعيا «أن العلماء بصناعة البلاغة متفقون على أن ما ادى إلى الإحالة قبيح. وقد خالف فى هذا جماعة من لا تحقيق عنده فى هذه الصناعة، ولا بصيرة له بها، فاستحسنوا من المبالغة ما خرج عن حد الحقيقة إلى حيز الاستحالة، واحتجوا بمطالبة النابغة حسان بن ثابت بالمبالغة فى أوصافه حين أنشده قوله:

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

فقال له قلت جفناتك وسيوفك، ولو قلت الجفان والسيوف لكان أبلغ. والبصراء بصناعة البلاغة، العارفون بما يجب فيها يقولون: إنما طالب النابغة حسانا بمبالغة حقيقية وهى تكثير الجفان والسيوف، فاستدرك عليه التقصير عما يمكن فيما وصف ولم يطالبه بتجاوز غاية الممكن، والخروج إلى ما يستحيل»[3]. ولاشك أن ما زعمه القرطاجنى بأن العلماء بصناعة البلاغة متفقون على أن ما

(١) النكت ٩٧.

(٢) العمدة ٢ / ٥٣.

(٣) منهاج البلغاء وسراج الأدباء ١٣٣ ، ١٣٤.

أدى إلى الإحالة قبيح، فيه مغالطة، فابن طباطبا وقدامة، والرماني قد أشادوا بالمبالغة، وخاصة هذا النوع الذى يخرج إلى حيز الاستحالة، أو المعدوم كما ذكرنا، وكتبهم وآراؤهم تشهد بعلو كعبهم فى فهم أشعار العرب،وتذوق أسرار القرآن الكريم، فتجريدهم من هذه الميزة، واتهامهم بأنهم لا بصر لهم بصناعة البلاغة أمر فيه كثير من الافتراء، والدعوى التى لا تحمل فى طياتها الدليل، بل إننا إذا سلمنا بأن ابن طبا وقدامة والرمانى لا بصر لهم بصناعة الشعر والبلاغة كما يزعم القرطاجنى فهل يرضى بالآمدى (ت ٣٧٠ هـ) صاحب الموازنة حكما فى هذا الموضوع، وهو المشهود له بطول الباع، وقوة الذراع، ومضاء القريحة، ونفاذ البصيرة فى النقد، ويعد إماما من أئمة النقاد . إذا كان يقبله حكما فنحن نقول له إن الآمدى قد ارتضى هذا النوع من المبالغة واستحسنه فى الخروج إلى المحال وهو الذى يقول «وقد يبالغ الشاعر فى أشياء حتى يخرج منها إلى المحال، ويخرج بعضها مخرج النوادر فيستحسن ولا يستقبح نحو قول الشاعر:

من رأى مثل حبتى ... تشبه البدر إذا بدا
تدخل اليوم ثم ... تدخل أردافها غدا

ومثل هذا كثير، وقد بالغ النابغة فى وصف عنق المرأة بالطول فقال:

اذا ارتعشت خاف الجبان ارتعاثها ... ومن يتعلق حيث علق يفرق

فجعل القرط يخاف أن يسقط من هناك فيهلك، وإنما اخرج هذا كالمثل: أى لو كان مما يقع فيه الخوف لخاف [1]. فمن اين - إذن - تأتى لحازم القرطاجنى أن يزعم بأن أهل البصر بصناعة البلاغة يرفضون هذا النوع من المبالغة. والمرزبانى أيضا (ت ٣٨٤ هـ) يقول إن المبالغة أحسن عند أهل العلم بالشعر من الاقتصار على الأمر الأوسط [2]. والشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) يدلنا على سبب الحسن، وسبب القبول فى المبالغة التامة لما فيها من صنعة وتأنق، ولأنها لا تحمل علّى ظواهرها تحديدا وتحقيقا، بل ليفهم منها الغاية المحمودة والنهاية المستحسنة ويترك ما وراء ذلك [3].

---

(١) الموازنة ١ / ١٤٩ .

(٢) الموشح ٢٣١ .

(٣) أمالى المرتضى ١ / ٩٦.

وهذا الضرب الرابع من ضروب المبالغة التي ذكرها الرماني متبعا فيها قدامة هو وحده الذي أثار الجدل قديما وحديثا. أما ما عداه من الوان المبالغة الخمسة فلم تثر ذلك الجدل العنيف، لأنها كانت معروفة، ومسلم بها من الجميع، أو على الأقل لم تجد من يعترض عليها من العلماء.

أما حذف الأجوبة للمبالغة [١]، كقوله تعالى «ولو ترى إذ وقفوا على النار» «ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب» ومنه «ص والقرآن ذي الذكر» كأنه قيل: لجاء الحق، أو لعظم الأمر، أو لجاء بالصدق. كل ذلك يذهب إليه الوهم لما فيه من التفخيم. والحذف أبلغ من الذكر، لأن الذكر يقتصر على وجه. والحذف يذهب فيه الوهم إلى كل وجه من وجوه التعظيم لما قد تضمنه للتفخيم. والرماني في هذا الضرب يضع أمامنا النكتة البلاغية، والسر البياني لهذا الحذف ولم يكن يكتفي بالقول بأن هذا الحذف قد كان لعلم المخاطب به كما ذهب إلى ذلك الخليل وسيبويه. فسيبويه لم ينقل عن الخليل سر الحذف في الكلام غير أنه لا يؤدي إلى خلل، نظرا لأن المخاطب على علم بالكلام المحذوف، ومن السهل عليه الوقوف على المعنى مع هذا الحذف، بخلاف الرماني الذي تخطى العمل النحوي البحت، وبين لنا دور الوهم في هذا الحذف فهو يسري في كل اتجاه، ويجري في كل مجال فيفخم الأمر، ويعظم الشأن، بخلاف الذكر الذي يحدد المعنى، فيكون دور الوهم قاصراً. ولا يجد المجال الذي يسري فيه، ومن ثم تتضح لنا شخصية الرماني في هذا الضرب. وما ذكره الرماني من سر الحذف نقله الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) في البرهان «فقالوا وحذف الجواب يقع في مواقع التفخيم والتعظيم، ويجوز حذفه لعلم المخاطب به. وإنما يحذف لقصد المبالغة، لأن السامع مع أقصى تخيله يذهب فيه الذهن كل مذهب، ولو صرح بالجواب لوقف الذهن عند المصرح به فلا يكون له ذلك الموقع، ومن ثم لا يحسن تقدير الجواب مخصوصا إلا بعد العلم بالبيان»[٢]. وفي هذا الضرب كان أثر الرماني واضحا في اللاحقين، فأخذوا برأيه الذي توصل إليه بشدة إحساسه الفني، وإدراكه للأسرار البلاغية التي ذخرت بها آيات القرآن.

---

(١) النكت ٨٧.

(٢) البرهان ٣ / ١٨٢.

وفي باب المبالغة يمكن القول أن الرماني قد جمع ألوان المبالغة التي كانت معروفة في عصره وقبل عصره، ووضعها في باب واحد، مبينا أشكالها وشواهدها، مضفيا عليها من حسه المرهف، وذوقه الفني، دون أن يعرض لدرجاتها التي عرفت عند المتأخرين من تبليغ وغلو وإغراق، فقد ترك هذه المهمة لمن يأتون بعده كأبي هلال [1] وابن رشيق [2].

والباب العاشر الذي عرض له الرماني من أبواب البلاغة باب البيان [3] وقد سبقه إلى ذكر هذا الباب الجاحظ في البيان والتبين عندما قال «والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله عز وجل بمدحه .. والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى .. ومدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الأفهام، وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع» [4].

فالبيان عند الجاحظ هو الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي وهو الذي يكشف عن المعنى ويبرزه للعيان، والذي يقصد من البيان هو مجرد الفهم والإفهام.

والجاحظ هنا لا يفرق بين الدلالة والبيان، ويعتبرهما شيئا واحدا. فهل التزم الرماني بما ذكره الجاحظ في البيان، وسار على منواله، أو أنه سلك طريقا آخر، رغم انتفاعه بما ذكره الجاحظ؟ فتعريف الرماني للبيان الذي نقله عنه ابن رشيق في العمدة أوضح وأدق من تعريف الرماني نفسه في النكت. ولذلك فإننا سنذكر تعريف البيان الذي ورد في العمدة «قال أبو الحسن الرماني في البيان: هو إحضار المعنى للنفس بسرعة إدراك، وقيل ذلك لئلا يلتبس بالدلالة: لأنها إحضار المعنى للنفس، وإن كان بإبطاء» [5]. فالرماني - إذن - يفرق بين البيان والدلالة، وأن البيان أخص من الدلالة، إذ لابد فيه من سرعة إحضار المعنى في النفس، بخلاف الدلالة التي لا يشترط فيها السرعة، بل يكون الإحضار بها وبالإبطاء على حد سواء.

---

(1) الصناعتين ٢٥٧ - ٢٦٥.

(2) العمدة ٢ / ٥٣ - ٥٧ - ٦٠.

(3) النكت ٩٨.

(4) البيان ٧٥.

(5) العمدة ١ / ٢٥٤.

والرماني خالف الجاحظ فى شيء له كبير أهمية، وهو أن البيان عنده لم يكن يقتصر على مجرد الإفهام، كما رأينا عندالجاحظ ان كل شيء بلغت به الإفهام فهو بيان، بل قد يكون الكلام مؤديا إلى المعنى، مفهوما منه المراد، وليس حسنا ولكنه يتصف بالقبح والفساد، بل قد يتأكد الإفهام بوسيلة الإشارة، كالحكاية المشهورة عن باقل حين سئل بكم اشترى الظبية التى كانت معه، فأراد أن يقول بأحد عشر فأخرج لسانه وفرج أصابعه فأفلتت الظبية من يده، ولكن الإشارة أبعد ما تكون عن حسن البيان، فالبيان الحسن ليس هو الذى يأتى بالفائدة ويؤدى المعنى، إذ ليس يحسن إطلاق اسم البيان على ما قبح من الكلام، ولذلك فإن «الكلام الذى لا يسلم من التعقيد رغم إفادته تمام المعنى لا يستحق عنده اسم البيان»[1] والله قد مدح البيان واعتد به فى أياديه الجسام فقال «الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان»، ولكن إذا قيد بما يدل على بديله يعنى به إفهام المراد جاز، فالبيان - إذن - عند الرماني منه ما هو حسن ومنه ما هو قبيح، والبيان الحسن لا يتأتى من مجرد الإفهام، بل له شروط معينة يذكرها الرماني بقوله «وحسن البيان فى الكلام على مراتب: فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن فى العبارة من تعديل النظم حتى يحسن فى السمع، ويسهل على اللسان، وتتقبله النفس تقبل البرد، وحتى يأتى على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة، والقرآن كله فى نهاية حسن البيان»[2] فأعلى مراتب البيان، وأحسنها تلك التى يستعرض فيها جودة النظم وحسن التأليف بين الكلمات حتى تحسن فى السمع وتسهل على اللسان وتقع فى النفس موقع القبول والرضا، والرماني بذلك لم ينظر إلى الكلمة وحدها، ففصاحة الكلمات منفردة لا تعنى بالضرورة أن يكون الكلام فى غاية الحسن والفصاحة، بل التأليف بينها هو الأهم، وهو الذى عليه المعول فى الإحساس بالجمال، وارتياح النفس له وقبوله، ولهذا كان الرماني شامل النظرة فى إدراك الحسن، فالمعنى الذى تعبر عنه الألفاظ لا يهم أن يكون مبتكراً لم يطرقه أحد من قبل، ولذلك فهو يبطل القول بأن أحدا لا يأتى بقصيدة إلا وقد قيلت فيما قبل، وعليه فى ذلك أن دلالة التكليف ليس لها نهاية، فالصياغة دائما

---

(١) العمدة ١ / ٢٥٤.

(٢) النكت ٩٨.

هى التى تصير القديم حديثا، والمطروق مبتكراً، ونظم الكلمات والتأليف بين أجزاء العبارة ليس له قوالب يمكن أن تنتهى، بل هى ممتدة فسيحة لا نهاية لها ولا تقف عند زمن معين، ولا تتحدد بموضوع خاص. ويورد الرمانى حشدا من الأمثلة، ليدل بها على حسن البيان فى القرآن، وكلها تدور حول: التحذير والوعد، والوعيد، والحجاج، والتقريع، والتحسير، والتنفير، والترهيب والترغيب، وفيها كثير من الأساليب التى خرجت عن أصل وضعها كدلالة الاستفهام على التقريع كقوله تعالى «أفنضرب عنكم الذكر صفحا أن كنتم قوما مسرفين» فهذا أشد ما يكون من التقريع. أو دلالته على التبعيد كقوله تعالى «أفمن يلقى فى النار خير أم من يأتى آمنا يوم القيامة» وهذا أشد ما يكون من التباعد، أو دلالته على التحسير كقوله تعالى «وترى الظالمين لما رأوا العذاب يقولون هل إلى مرد من سبيل» وهذا أشد ما يكون من التحسير، ودلالة الأمر على التهديد والوعيد كقوله تعالى «اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير» وغير ذلك مما أدخله المتأخرون فى علم المعانى. أما الحجاج فكقوله تعالى «وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم» وقوله تعالى «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) فقد كان معروفا بالمذهب الكلامى، وهو داخل فى البديع، وقليل من الأمثلة التى ذكرها الرمانى فى هذا الباب تدخل تحت اسم البيان بمعناها الاصطلاحى المعروف كالاستعارة والكناية، ولاشك أن ابن أبى الأصبع قد أفاد إفادة عظيمة من الرمانى فى هذا الباب، وإذ أفرد بابا لحسن البيان فى كتابيه تحرير التحبير وبديع القرآن [1] نقل فيه عن الرمانى أقسام البيان الحسن والقبيح، وأمثلة كل نوع مما يبدو فيه شدة تأثره بالرمانى وإن لم يورد له ذكرا.

هذه هى أقسام البلاغة العشرة التى ذكرها الرمانى، وهذا الحصر القاصر لأقسام البلاغة يخلف لدينا إحساسا بأن هذا العمل لم يكتمل بعد إذ كيف تنحصر البلاغة فى هذا النطاق الضيق الذى لم يأخذ البلاغة من شتى أقطارها المختلفة، وثمة أبواب كثيرة طرقها السابقون عن الرمانى، ووضعها المتأخرون فى علوم المعانى والبيان والبديع، لم يرد لها ذكر فى هذه الأقسام، ويكفى أن نذكر أن ابن المعتز (ت٢٩٦ هـ) وحده قد عالج من البديع خمسة ألوان، وفصل القول فى ثلاثة عشر

(١) انظر التحرير ص ١٨٩ ، وبديع القرآن ٢٠٣.

لونا من محاسن الكلام. وقال إنها أكثر من أن يحاط بها، ولا نعتقد ان الرمانى قد أخرجها عن حدود البلاغة، إذ أدخل أمثلة منها فى الباب الأخير من الأقسام العشرة، وهو حسن البيان، كما أن الرمانى قد عرف المطابقة وعرفها بأنها مساواة المقدار من غير زيادة ولا نقصان، وعقب على هذا التعريف ابن رشيق بقوله «هذا أحسن قول سمعته فى المطابقة من غيره، وأجمعه لفائدة، ويلاحظ ابن رشيق ان تعريف الرمانى للمطابقة مأخوذ من تعريف الخليل (١) ولا ندرى لهذا الحصر سببا سوى أنه ربما يكون قد لاحظ أن هذه الأبواب العشرة أكثر أهمية من غيرها من أبواب البلاغة دون أن يفكر فى حصرها حتى إننا نراه فى موضع آخر كما ينقل عنه ابن رشيق يصرح بأن البلاغة ثمانية أضرب لا عشرة وهى: الإيجاز والاستعارة والتشبيه والبيان والنظم والتصرف، والمشاكلة والمثل (٢). ومن هنا يبدو فساد القول بان الذى دعاه إلى هذا الحصر تأثره بارسطو فى كتابه الخطابة والشعر، كما زعم أحد الباحثين أن أقسام البلاغة عند الرمانى قريب من أقسام أرسطو فى كتابة الخطابة والشعر، كما قد يقال إن اهتمامه بالعلة الجمالية متأثرا بما لاحظه أرسطو أيضا فى الفن البيانى (٣) وأراد بذلك أن يسلب الفضل كله من الرمانى، ويرده إلى ارسطو، دون أن يأخذ فى الاعتبار ذلك الجهد المضنى الذى بذله الرمانى خاصة فى ابراز العلة الجمالية فى الفن البيانى.

وبهذا: الباب العاشر تنتهى أقسام البلاغة عند الرمانى التى كان لها أجل الخطر على الدارسين بعده فى نهاية القرن الرابع الهجرى والقرون التالية حتى نهاية القرن الثامن الهجرى، فمنهم من أعجب بها، وأخذها على علاتها دون مناقشة، بل أتى كالجراد على الحقل البلاغى للرمانى فلم يبق منه شيئا ولم يذر، وإنما التهم كل ما صادفه كما فعل الباقلانى وأبو هلال وابن ابى الأصبع، ومنهم من أخضعها لمقاييس نقدية دقيقة فسلم ببعضها وأخذها، وناقش بعضها الأخر، وأظهر فسادها، فلم يسلم بها، بل وقف موقف الرفض لها كما فعل ابن سنان الخفاجى فى تفنيده لآراء الرمانى فى السجع، والزمخشرى (ت ٥٢٨ هـ) ذلك العلم

---

(١) العمدة ٢ / ٦.

(٢) العمدة ١ / ٢٤٢.

(٣) أبو تمام ١٩٧ محمد نجيب البهبيتى: اثر القرآن فى النقد ٢٥٤.

الفذ من أعلام البلاغة، وصاحب تفسير الكشاف الذى يزخر بالنكت البيانية، والتطبيقات البلاغية بعلومها الثلاثة، أخذ كثيرا من الرمانى، واستقى منه آراءه، واعتمد عليه اعتمادا كليا فقد ذكر صاحب النجوم الزاهرة «أن للرمانى كتاب التفسير الكبير .. وقد سلك الزمخشرى سبيله وزاد عليه» (١) ويؤكد أحد الباحثين بعد اطلاعه على «جزء عم» من هذا التفسير، وعقد المقارنة بين تفسير الرمانى والزمخشرى، إن الزمخشرى قد سطا على هذا التفسير ونسب الكثير منه إلى نفسه حيث لم يصرح بالمصدر الذى نقل عنه ويؤكد مرة أخرى أن الزمخشرى اطلع على هذا التفسير وأفاد منه، بل نقل منه نصوصا بأسرها، وكان واجب الأمانة العلمية يقضى بأن يشير إلى ذلك فى كتابه (٢). والذى يهمنا أن الزمخشرى فى كشافه جعل البلاغة مدار تفسيره، وكانت هى العماد الذى يتكئ عليه فى كل تحليل، فلاشك عندئذ بأنه قد أفاد منه فى الناحية البلاغية، كما أفاد فى إبراز المعانى وشرح الآيات، ونكتفى بذكر مثال واحد يؤدى هذا القول «قال الرمانى فى قوله تعالى «والليل إذا يسر»: وياء يسر تحذف فى الدرج اكتفاء عنها بالكسرة، وأما فى الوقف فتحذف مع الكسرة، وسأل واحد الأخفش عن سقوط الياء .. فقال الليل لا يسرى وإنما يسرى فيه فلما عدل عن معناه، عدل عن لفظه موافقة، وقيل معنى يسرى سرى فيه كما يقال ليل نائم: أى ينام فيه» (٣). ويقول الزمخشرى ما نصه «وياء يسرى تحذف فى الدرج اكتفاء عنها بالكسرة، وأما فى الوقف فتحذف مع الكسرة، وقيل معنى يسرى يسرى فيه» (٤). وبالمقارنة بين النصين نجد أن الزمخشرى نقل ما نص عليه الرمانى، والذى يهمنا من هذا النص ما فيه من المجاز العقلى الذى نقله الزمخشرى عن الرمانى ضمن ما نقل من عبارات ورغم هذا فإننا لا نستطيع الجزم بأن آراء الزمخشرى البلاغية كلها ترد فى أصولها إلى الرمانى. وقد يستطيع الباحثون أن يلقوا الضوء على تفسير الرمانى وبيان أثره فى بلاغة الزمخشرى بطريق القطع لو عقدوا المقارنة بين تفسير «الكشاف وبين تفسير جزء عم للرمانى وهو الجزء الذى تضمه المكتبة التيمورية

---

(١) النجوم الزاهرة ٤ / ١٦٨ لابن تغرى ط دار الكتب.

(٢) القرآن الكريم وأثره فى الدراسات النحوية ٣٢٤. عبد العال سالم مكرم ط دار المعارف.

(٣) تفسير جزء عم للرمانى مخطوط رقم ٢٠١ تفسير. دار الكتب، تيمور.

(٤) الكشاف ٤ / ٥٩٦ ، وانظر فى هذه المقارنة القرآن الكريم وأثره فى الدراسات النحوية ٢٢٨.

بعد أن فقد بقيته، ولا شك أن الفائدة تكون أعظم لو أن تفسير الرماني كله كان بين أيدي الباحثين.

وكذلك نقل الخطيب القزويني عن الرماني الإيجاز والزيادة وأقسام كل منهما (١).

فهل يستطيع أحد بعد ذلك أن يغمط الرماني حقه أو ينكر جهده في تطور البلاغة العربية وخاصة هذا التقدم الملموس الذي ظهر على يديه في الكشف عن جمال الاستعارة، والوقوف على سرها الجمالي حيث أبرز الجانب النفسي الذي أدى إليه اختيار لفظ بعينه دون غيره في العبارة، فمزج بين الدقة اللغوية وتأليف الجملة، وبين الأثر النفسي، بعد أن كانت الاستعارة مجرد نقل كلمة من شيء إلى شيء آخر، واستعمالها في غير موضعها، أو تسمية الشيء باسم غيره كما كانت معروفة في القرن الثالث عند الجاحظ وابن قتيبة وابن المعتز. ولذلك يدهشنا قول أحد الباحثين «إن الرماني بكتابه في الإعجاز لم يصدر فيه عن رأي مبتكر، ولا استشفاف أدق، لأسلوب القرآن (٢).

ويمكن القول أن الرماني لم يترك بصماته على البلاغة في القرن الرابع فحسب، بل تعدى أثر هذه البصمات إلى القرون اللاحقة، ولا نغالي إذا قلنا إن بصماته مازالت واضحة المعالم باهرة الضياء، نافذة المفعول كالسحر في أعمال بعض المعاصرين الذين يعالجون فنون البلاغة كما وضحنا سابقًا.

* * *

---

(١) انظر شروح التلخيص ٣ / ١٨٣ وما بعدها.

(٢) مباحث في علوم القرآن ٣١٦ د. صبحي الصالح.

الفصل الثانى

البلاغـــة عنـد ابن جنى (١)

ت ٣٩٢ هـ

هو أبو الفتح عثمان بن جنى النحوى الموصلى، وقد كان أعجميا، فأبوه مولى من مـوالى الروم، ويعـد ابن جنى من أحـذق أهل الأدب وأعلمـهم بعلم النحـو والتصريف، بل لقد كان لا يعرف إلا بالنحوى، ويعد من تلاميذ أبى على الفارسى (ت ٣٧٧هـ) فقد سأل ابن جنى عن مسألة فى التصريف فقصر فيها، فلزمه من وقتها مدة أربعين عاما عنى فيها بالتصريف بصفة خاصة يقول عنه الباخرزى فى دمة القصر «وليس لأحد من أئمة الأدب فى فتح المقفلات، وشرح المشكلات ماله، سيما فى علم الإعراب فقد وقع منها على ثمرة الغراب، وكان صديقا للمتنبى، وكثيرا ما يناظره فى النحو، وكان المتنبى يقول فيه هذا رجل لا يعرف قدره كثير من الناس. وله مصنفات تتعلق بعلم النحو كالخصائص وسر الصناعة، والمحتسب فى إعراب الشواذ وشرح تصريف المازنى، «وكتابه (التصريف الملوكى) يعد خطوة جديدة فى تطور الصرف لما سلكه فيه من الترتيب والتبويب، إذ جمع ما تفرق من المسائل المتشابهة فى فصل أو باب واحد. ولذلك كان ترتيبه أدق من ترتيب سيبويه والمازنى، وكتابه التمام فى تفسير أشعار هذيل يكاد يكون ميدانا لقضايا الصرف والنحو وتطبيقا لآرائه فيه (٢)، وله أيضا شرح المقصور والممدود واللمع فى النحو، والمذكر والمؤنث، ومحاسن العربية، والتلقين فى النحو، وإعراب الحماسة، والمقتضب فى المعتل العين. وينسب ابن جنى وأستاذه أبو على الفارسى أنفسهما فى مدرسة النحاة البصريين (٣). ولكنهما كانا يسلكان مسلكا جديدا فكانت

(١) انظر فى ترجمته: نزهة الألباء ٢٢٠، يتيمة الدهر ١/٨٩، دمية القصر ٢٩٧، تاريخ بغداد ١١/٣١١، معجم الأدباء ١٢/٨١، أنباه الرواة ٢/٣٣٥، وفيات الأعيان ١/٣١٢، شذرات الذهب ٣/١٤٠، بغية الوعاة ٢/١٣٢، دائرة المعارف الإسلامية ٤/٢٤٣، الموسوعة العربية الميسرة ٢ ط دار القلم إشراف غربال.

(٢) انظر أبنية الصرف فى كتاب سيبويه ص٣٢، ٣٣ د. خديجة الحديثى ط بغداد.

(٣) أبو على الفارسى ص ١٠٦ عبد الفتاح شلبى ط نهضة مصر، ومقدمة الخصائص ٤٤.

نظرتهما فى النحو تقوم على الانتخاب من آراء المدرستين البصرية والكوفية جميعًا، ولذلك عدهما بعض الدارسين من المدرسة البغدادية [١]. ولم يكن ابن جنى يتقبل آراء السابقين كما هى، أو يأخذها على علاتها، ولكنه كان ينظر إليها بعين العارف، البصير بالأمور، النافذ إلى الأعماق، فيأخذ منها ويدع ما يشاء، ويبدى إعجابه مرة، وإنكاره أخرى، ناشدا فى كل ذلك الوصول إلى الحقيقة العلمية، والنزول على مقتضياتها انى تكون. ولذلك كان شديد الاعتزاز بنفسه إلى حد كبير. فأحيانا يبدى رأيه فى المسألة ثم يقول «ولم يذكر أحد من أصحابنا هذا فافهمه فإن هذه حالة» أو يقول «وهذا موضع يسمعه الناس منى ويتناقلونه دائما عنى، فيكبرونه ويكثرون العجب به» [٢] وهذه ليست دعوى باطلة، بل هى حقيقة واقعة يؤازرها الفهم العميق فى المسائل التى يعرض لها، بل لا نتجاوز الواقع إذا قلنا إن له آراء، وتعليلات بلاغية لم نر أحدا من السابقين عرض لها، وإنما كانوا يمرون عليها مر الكرام دون أن يقفوا عندها، أو يذكروا سبب بلاغتها، وخروجها عن التعبير الحقيقى إلى التعبير البلاغى. وسوف نوضح ذلك فى كثير من المسائل البلاغية التى تناولها ابن جنى.

ونحب أن ننبه إلى أن ابن جنى باعتباره أعجميا كان يميل إلى الإطناب، ويعمد إلى التكرار كعادة الأعاجم، ليصل به إلى الإقناع، مستعملا فى ذلك كل ما يملك من وسائل الإشارة وتعبير الوجه ليوضح المعنى ويبين عنه، كما كان يتميز بطابع الاستقصاء والغوص فى التفاصيل، التعمق فى التحليل حتى يصل إلى أدق جزئيات المسألة التى يعرض لها . «حتى إن القارئ لبعض مباحثه المطولة فى الخصائص أو سر الصناعة ليزوى وجهه عنه أحيانا كراهية لأسلوبه فى إشباع الكلام، وتوكيده، وتغلغله، واستقصائه [٣] ولكنه كان مع ذلك سلسا فى أسلوبه واضحا فى عبارته، حتى لتتحول المسألة العلمية الجافة بين يديه إلى مسألة سهلة يدركها المتخصص والعامى على حد سواء. وبذلك جمع بين أطراف الأسلوب العلمى والأدبى معا وهى ميزة لا يشاركه فيها كثير من العلماء.

---

(١) المدارس النحوية ٢٤٦ .

(٢) المحتسب ١/ ٢٢٥، ٢٢٩ .

(٣) سر الصناعة المقدمة ص٣٢ .

ونستهل الحديث عن بلاغة ابن جني بتعريفه لها. فقد ذكر السبكي تعاريف جمة للبلاغة ويذكر منها تعريفا لابن جني فيقول «وقيل البلاغة: معرفة الوصل من الفصل نقلوه عن ابن جني، ونقله في مواد البيان عن الفارسي [١]. وقد يوهم هذا التعريف أنه لابن جني في الحقيقة وأنه نقله عن أستاذه أبي على الفارسي، والأمر بخلاف ذلك. فهو تعريف قديم ذكره الجاحظ في البيان والتبيين عن أهل الفرس حين قال «قيل للفارسي ما البلاغة قال معرفة الفصل من الوصل» [٢] فربما اختلط الأمر على السبكي فظن أن الفارسي هو أبو على الفارسي أستاذ ابن جني، وما دام هذا التعريف منقولا عنه. فلابد أن يكون من تلميذه ابن جني، وهو وهم طرأ على ذهن السبكي دون أن يتحقق منه.

ويتحدث ابن جني عن أنواع الدلالات، ولكنه حديث مختلف تماما عن الحديث الذي ذكره الرماني والجاحظ من قبله. فقد ذكر الجاحظ «أن أنواع الدلالات خمسة لا تزيد ولا تنقص وهي: اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبة [٣].

والرماني اعتبر البيان أو الدلالات أربعة فقط: كلام وحال وإشارة وعلامة [٤]. ولكن ابن جني يذكر في الخصائص أن الدلالات ثلاث فقط تتفاوت قوة وضعفا. والأفعال تجتمع فيها هذه الدلالات الثلاث فنراه يفرد «بابا في الدلالة اللفظية والصناعية والمعنوية يقول فيه «اعلم أن كل واحد من هذه الدلائل معتد مراعى مؤثر، إلا إنها في القوة والضعف على ثلاث مراتب، فأقواهن الدلالة اللفظية، ثم تليها الصناعية، ثم تليها المعنوية» [٥] فابن جني لا يسوى بين الدلالات فيجعلها بمنزلة واحدة، ولكنه يفاضل بينها فيجعل الدلالة اللفظية في المرتبة الأولى من حيث القوة، لأنها لفظ محسوس كالفعل مثل قام، ثم يجعل الدلالة الصناعية في المرتبة التي تليها، لأنها صورة يحملها اللفظ، وإن لم تكن لفظا،

---

(١) عروس الأفراح ١/١٢٣.

(٢) البيان ١/٨٨.

(٣) البيان ١/٧٥، ٧٦.

(٤) النكت ٩٨.

(٥) الخصائص ٣/٩٨.

فلحقت بحكم الدلالة اللفظية، وجرت فى دائرة المنطوق به، المحسوس كمصدر الفعل مثل القيام فى الزمن الماضى، وفى النهاية تأتى الدلالة المعنوية، لأن الحواس ليست وسيلة إليها، وإنما الفكر هو الذى يوصل إلى هذه الدلالة كدلالة الفعل على الفاعل، وابن جنى فى حديثه عن الدلالات لم يدر بخلده تلك الدلالات البيانية المختلفة التى تؤدى إلى الفهم كالحال والإشارة والعلامة، وإنما ركز على اللفظ فقط، وما يضمه من الدلالات الثلاث، والذى ذهب إليه ابن جنى فى قصر الدلالة على اللفظ بأنواعه أقرب إلى روح البلاغة، فليس من المنطق فى شىء أن نعد كل ما يؤدى إلى الإفهام نوعا من البلاغة كالإشارة والعلامة، بل ينبغى أن تكون البلاغة أبعد منالا، وأرقى منزلة من مجرد الإفهام بمختلف الوسائل، وإلا اتصف الناس جميعا بالبلاغة.

وابن جنى يتناول قضية اللفظ والمعنى فيلبسها ثوبا جديدا خالف فيه السابقين جميعا، فالسابقون من حيث لا يخرج أحدهم إما عن اعتبار الجمال فى اللفظ دون المعنى كالجاحظ أو فى المعنى دون اللفظ كأبى عمرو الشيبانى والآمدى، أو فى المعنى واللفظ معا كبشر بن المعتمر وابن قتيبة والرمانى كما وضحنا ذلك فى الفصل الذى عقدناه عن الرمانى [1] نجد ابن جنى وإن كان فى النهاية يرى أن الألفاظ خدم للمعانى، والمخدوم لاشك أشرف من الخادم. إلا أن العناية باللفظ عنده لازمة، فبدون الألفاظ لا يمكن إبراز المعنى وتوضيحه، وإصلاح الألفاظ وتهذيبها ومراعاتها أمر يحتمه التعبير، لأن الألفاظ عنوان المعانى، وكالوعاء لها، وإصلاح الوعاء، وتحسينه قصد به الاحتياط لما أودع به، والحفاظ عليه حتى لا يطرأ عليه ما يكدره، ويذهب بالفائدة منه، فالألفاظ المزخرفة المنمقة تحمل بالضرورة فى طياتها معنى شريفا فخما، وهذا المعنى الشريف الفخم يتعذر الحفاظ عليه، والاحتياط له، إلا إذا حملته ألفاظ موشاة مدبجة حظيت من الجمال بقسط وافر، ومن الدعاوى الباطلة أن نرى من يزعم أن الألفاظ على قدر ما بها من روعة، وجمال آخاذ، ربما لا تحمل فى طياتها المعنى الشريف الفخم، فيفند ابن جنى هذه الدعوى الزائفة، ويبين فى تحليل رائع عميق أن البيتين اللذين ضربا مثلا لرفعة الألفاظ وشرفها، وضعة المعانى وحقارتها ونعنى بهما

(١) انظر ص٢٤١ من هذا الكتاب وانظر كتاب فن البلاغة للمؤلف ص٤٤ ط نهضة مصر.

البيتين اللذين نسبا لكثير عزة مرة، ولكعب بن زهير مرة أخرى، وليزيد بن الطثرية مرة ثالثة.

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هو ماسح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الأ باطح

هما على العكس مما زعموا، بل انهما يحملان أجل المعانى، وأرق الإشارات وأدق اللمحات. كما يحملان الوحي الخفى، والرمز الحلو، وينتهى إلى أن معنى البيتين أشد قوة، وأعلى منزلة في النفوس وإن هذب اللفظ، وحسن الموقع، وقد اهتم ابن جنى اهتماما بالغا بهذه القضية التى لا تكاد تخمد نارها، ولا تلبث ان تنشب من جديد فيفرد (بابا للرد على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعانى) [1]. فيقول: اعلم أن العرب كما تعنى بألفاظها فتصلحها وتهذبها وتراعيها، وتلاحظ أحكامها، بالشعر تارة وبالخطب أخرى، وبالأسجاع التى تلتزمها، وتتكلف استمرارها فان المعانى أقوى عندها، وأكرم عليها، وأفخم قدرا فى نفوسها.. فإذا رأيت العرب قد اصلحوا الفاظها وحسنوها.. فلا ترين أن العناية إذ ذاك إنما هى بالألفاظ بل هي عندها خدمة منهم للمعانى، وتنويه بها.

فإن قلت: فإنا نجد من ألفاظهم ما قد نمقوه وزخرفوه ووشوه ودبجوه ولسنا نجد مع ذلك تحته معنى شريفا كبيتى كثير عزة اللذين ذكرناهما آنفا.

ولما قضينا من منى كلَّ حاجة ومسّح بالأركان من هو ماسحُ

فقد ترى إلى علو هذا اللفظ ومائه.. ومعناه مع هذا ما تحسه وتراه: إنما هو لما فرغنا من الحج ركبنا الطريق راجعين، وتحدثنا على ظهور الإبل، ولهذا نظائر كثيرة، شريفة الألفاظ رفيعتها، مشروفة المعانى، خفيضتها.

ولكن ابن جني يبطل هذه الدعوى ومن يقول بذلك لم يمعن النظر فى البيتين ولا أرى ما رآه القوم منه، وإنما ذلك لجفاء طبع الناظر، وخفاء غرض الناطق فقوله (كل حاجة) ألا ترى منها التلاقى والتشاكى والتخلى ما يفيد أهل النسيب والرقة مالا يفيد غيرهم. وقوله (مسح بالأركان) أى إنه لم يتعد هذا القدر المذكور إلى ما يحتمله أول البيت من التعريض الجارى مجرى التصريح. وفى قوله (أطراف

(١) الخصائص ٢١٥/١ وما بعدها.

الحديث) وحيا خفيا، ورمزا حلوا، ألا ترى إنه يريد بأطرافها ما يتعاطاه المحبون من التعريض والتلويح والإيحاء دون التصريح، وذلك أحلى وأغزل من أن يكون مشافهة وكشفا ومصارحة وجهرا. وينتهي ابن جني إلى قصده من هذا التحليل، فيبين أن الألفاظ هنا ما شرفت إلا لشرف المعنى فيقول، وإذا كان كذلك فمعنى هذين البيتين أعلى عندهم، وأشد تقدما فى نفوسهم من لفظهما وإن عذب موقعه، وأنق له مستمعه نعم وفى قوله

وسالت بأعناق المطي الأباطح.

من الفصاحة مالا خفاء به والأمر فى هذا أسير، وأعرب وأشهر

وبهذا التحليل الفياض لألفاظ البيتين ومعانيهما يذهب ابن جني إلى تأكيد نظرته فى قضية اللفظ والمعنى وأن «العرب إنما تحلى ألفاظها وتزخرفها عناية بالمعانى التى وراءها وتوصلا بها إلى إدراك مطالبها، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن من الشعر لحكمة، وإن من البيان لسحرا فإذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتقد هذا فى ألفاظ هؤلاء القوم، التى جعلت مصايد وأشراكا للقلوب، وسببا وسلما إلى تحصيل المطلوب، عرف بذلك أن الألفاظ خدم للمعاني، والمخدوم - لاشك - أشرف من الخادم» فابن جني يقرر صراحة أن الألفاظ خدم المعاني، ولكنه لا يعني بذلك أن تكون العناية بالمعاني وحدها دون الألفاظ، وإنما قصد من وراء ذلك أن العناية بالألفاظ ضرورية للعناية بالمعاني، وشرف المعنى وفخامته لا يظهر إلا برفعة اللفظ وجزالته، فاللفظ الحسن يعين على إبراز المعنى، ويحافظ على قدره، لأن بعض المعاني الفاخرة يغض من شأنها هجنة اللفظ وسوء التعبير عنه، وبذلك سار ابن جني فى درب لم يسلكه أحد من السابقين فى تفضيل اللفظ على المعنى أو العكس، أو جعلهما بمنزلة سواء وإنما ينادى بالعناية بالألفاظ والمعاني وإن كانت المعاني أجل قدرا، وأعلى منزلة من الألفاظ، ولاشك أن عبدالقاهر قد انتفع بما ذكره ابن جني حين عرض للبيتين السابقين وأراد أن يرد الحسن فيهما إلى معاني الكلام وترتيب الألفاظ، لا كما ادعى النقاد من أن سبب الحسن فيهما يرجع إلى الألفاظ، بل إن عبدالقاهر يحتفظ بتعبير ابن جني فى أن الألفاظ خدم المعاني، وهي المالكة سياستها، والمستحقة طاعتها [1].

(١) أسرار البلاغة. انظر ص٢٧ وما بعدها، وكذلك ص١٢.

كما أني أقرر هنا بمزيد من التأكيد الذي لا يدع مجالا للشك أن ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ) قد نقل هذا الباب برمته نصا وروحا عن ابن جني في مقدمة المقالة الثانية في الصناعة المعنوية دون تصوف، ومن الضروري أيضا أن نقول إنه لم يشر إلى ابن جني أية إشارة [١]. ومن الغريب أن يزعم الدكتور غنيمي هلال أن ما ذكره ابن الأثير في قضية اللفظ والمعنى قد تأثر فيه بعبد القاهر في نظرية النظم [٢]. والواقع أن كل ما أثبته ابن الأثير في هذا الباب منقول برمته عن ابن جني، فالفضل والتأثر يرجع إلى ابن جني وليس إلى عبدالقاهر. والذي يدعو للعجب حقا أن ابن الأثير رغم سطوه على بعض آراء ابن جني، وإضافتها لنفسه، فإنه يرميه باعوجاج الذهن، ويتهمه بكشف عورة الجهل حين يتصدى لشعر المتنبي بالشرح والتفسير [٣]. وقد تأثر بهذا الرأي المستشرق (يوهان فك) حين تناول شخصية ابن جني بالنقد والتحليل، فيتهمه بسطحية الفهم، وعدم النفاذ إلى أعماق المعنى [٤]. بل إن ابن الأثير ينعى على النحاة اشتغالهم بالشعر، وبيان جيده من رديئه، مدعيا أنه لا علاقة بينهم وبين علم الفصاحة والبلاغة فيقول «وهكذا النحوي فإنه لا يكون عالما بالشعر جيده ورديئه بمجرد كونه نحويا من غير خوض في التنقيب عن معاني الشعر وألفاظه، وذلك هو علم الفصاحة والبلاغة وهو علم منفرد برأسه [٥]. فتحامل ابن الأثير على النحاة من جهة، واعتناقه لآرائهم خفية من جهة أخرى، أمر واضح لا يعوز إلى دليل أقوى مما يقدمه هو نفسه حين يسلب آراء ابن جني النحوي في اللفظ والمعنى، ولا يشير إليه، ولكن المنصفين من العلماء الذين لا يتيهون بأنفسهم، ولا يتسمون بصلف الطواويس، بل يقدرون آراء غيرهم من جهابذة العلماء، ويعترفون بفضلهم، تراهم لا يذكرون رأيا من آراء ابن جني إلا ويشيرون إليه بالإجلال والتعظيم فيقولون «وقد سمعت شيخنا، أو أنشدنا شيخنا، أو قال شيخنا أبو الفتح عثمان بن جني النحوي رحمه الله [٦] فلا يتركون اللقب

---

(١) المثل السائر ٢/٦٥ - ٦٩ وانظر الخصائص ١/٢١٧.

(٢) النقد الأدبي الحديث ٢٨٨ د. غنيمي.

(٣) الاستدراك ١١، ١٧ ابن الأثير.

(٤) العربية ١٧٨، ١٧٩ يوهان فك.

(٥) الاستدراك ٥.

(٦) تلخيص البيان ١١٨، ١٩٠ والمجازات النبوية ٣٠، ٦٠، ١٠٢ الشريف الرضي.

«بشيخنا» ولا يتنكرون لأستاذية ابن جنى، ولا يأنفون من التتلمذ على يديه، كما فعل ابن الأثير رحمه الله.

ويلاحظ ابن جنى أن العرب الأقدمين كانوا يظهرون حفاوة باللغة بالألفاظ، لأن حياتهم القبلية المحصورة فى نطاق ضيق محدود، وعدم التماسهم أسباب الحضارة ومتطلباتها، وعزلتهم عن المدن والأمصار جعلت معانيهم كحياتهم ضيقة محدودة، فجلت عنايتهم بالألفاظ، وزادت حصيلتهم منها. ولذلك يستشهد بالقدماء فى الألفاظ أما المولدون الذين أخذوا بأسباب الحضارة ونالوا قسطا وافرا من المدنية يتجلى فى ملبسهم ومأكلهم ومشربهم، وانعكس على حياتهم الفكرية والشعورية، فقد انفتحت أمامهم أبواب المعانى بعد أن كانت موصدة لا يكاد يقترب منها أحد من القدماء، فهؤلاء المولدون يستشهد بهم فى المعانى، كما يستشهد بالقدماء فى الألفاظ. فابن رشيق فى باب المعانى المحدثة يقول «قال أبو الفتح عثمان بن جنى: المولدون يستشهد بهم فى المعانى كما يستشهد بالقدماء فى الألفاظ، والذى ذكره أبو الفتح صحيح بين»(١).

ويتناول ابن جنى التعقيدويبين أنه أثر من آثار الإخلال بقواعد النحو، وعدم تطبيقها فعلى الشاعر أو الناثر لكى يستقيم كلامه، ويتضح معناه أن يلتزم بمراعاة قواعد النحو وملاحظة تطبيقها، فإذا أخل بذلك فقد ضيع حلاوة النظم، وأجهد السامع فى فهم المراد وحقيقة أن المبرد (ت ٢٨٥هـ) قد تناول التعقيد بنوعية اللفظى والمعنوى ولكنه كان يكتفى بالإشارة الخاطفة وإطلاق الحكم العام ناشرا إحساسه فقط نحو أبيات التعقيد كان يقول فى بيت الفرزدق.

وما مثله فى الناس إلا مملكا أبو أمه حى أبوه يقاربه

إنه من أقبح الضرورة، وأهجن الألفاظ، وأبعد المعانى.. وقد هجنه بما أوقع فيه من التقديم والتأخير كأن هذا الشعر لم يجتمع فى صدر رجل واحد(٢). ولكن ابن جنى لا يكتفى بإطلاق مثل هذه الأحكام العامة، بل يركز على أسباب القبح، ويجعلنا نلمسها بأيدينا بعد أن نستشعرها بأنفسنا، فيذكر القاعدة النحوية أولا، ثم يذكر مخالفة الشاعر لهذه القاعدة مما أدى به إلى اضطراب الكلام وسوء التعبير، ومن ثم فإنه يعزو التعقيد إلى قلة المبالاة بقواعد النحو، وركوب طريق

(١) العمدة ٢/٢٣٦.

(٢) الكامل ١/٢٨.

الخطأ فيه. ويقرر أن هذا النوع من التعقيد لا يجيزه للعربي أصلا، فضلا عن أن يتخذه للمولودين رسما، فيقول مثلا في قول الشاعر.

فأصبحتْ بعد خط بهجتها كأن قفرا رسومها قلما

فيقول أراد: فأصبحت بعد بهجتها قفرا كأن قلما خط رسومها. ففصل بين المضاف الذي هو (بعد) والمضاف إليه الذي هو (بهجتها) بالفعل الذي هو (خط) وفصل ايضا (بخط) بين (اصبحت) وخبرها الذي هو (قفرا) وفصل بين (كأن) واسمها الذي هو (قلما) بأجنبين أحدهما (قفرا) والآخر (رسومها). ألا ترى أن رسومها مفعول خط الذي هو خبر كأن وأغلظ من ذا أنه قدم خبر كأن عليها وهو (خط) فهذا ونحوه مما لا يجوز لأحد القياس عليه. ومن ذلك بيت الكتاب.

وما مثله في الناس إلا مملكا أبو امه حي أبوه يقاربه

وحديث ما فيه معروف، فلندعه ولنبعد عنه «ومن اللافت أن ابن جني يذكر هذه الأبيات ويعلق عليها مرتين في الخصائص، يذكرها في المرة الأولى بإيجاز شديد مبينا ما كان ينبغي أن يكون عليه نظم البيت ولا يزيد، ناهجا في ذلك نهج المبرد، وكأنه يشعر أن الكلام فيه لم يكن مستوفيا، وأسباب التعقيد لم تتضح بعد، فيذكرها مرة ثانية جانحا فيها إلى مزيد من التفصيل على النحو الذي ذكرناه، مطبقا على الأبيات القواعد النحوية التي يلتزم بها علماء النحو [١]، والعجيب أن ابن جني يورد لنا السبب النفسي الوجيه الذي يدعو الشاعر لنظم هذه الأبيات المعقدة وأضرابها، فالشاعر لم يلجأ إلى ذلك ضعفا منه باللغة، ولا جهلا منه بتوخي أسباب الفصاحة عند العرب، بل يلجأ إلى ذلك إظهارا لقوة طبعه، وشدة أسره، وسمو نفسه وتعجرفه، فمتى رأيت الشاعر قد ارتكب مثل هذه الضرورات على قبحها،.. فهذا ليس بدليل قاطع على ضعف لغته، ولا قصوره عن اختياره الوجه الناطق بفصاحته.. لكنه جشم ما جشم على علمه بما يعقب اقتحام مثله، إدلالا بقوة طبعه، ودلالة على شهامة نفسه» [٢]. ولكن ابن جني رغم ذلك لا ينصح باللجوء إلى هذا التعقيد، بل يأمرنا بأن نعرفه ونجتنبه [٣].

---

(١) انظر الخصائص ١/٢٢٩، ٢٣٠، ثم انظر الخصائص ٢/٢٩٠ - ٢٩٣.

(٢) الخصائص ٢/٢٩٢.

(٣) الخصائص ٢/٢٩٢.

وحين يتناول ابن جنى القلب يبرز لنا أهميته البلاغية، وأنه ليس فقط طريقاً للاتساع فى اللغة، بل يأتى لغرض أسمى من ذلك وهو رفع الشك. ولا يكتفى بهذه العلة البلاغية، بل يبين لنا الخطوات المتعددة التى نخطوها حتى نصل منها إلى ما يسمى بالقلب وحتى يصبح قاعدة يمكن أن نطبقها فيما سلك ابن جنى من أمثلة تتعلق بالفعل المتعدي إلى مفعولين. وقد كان القلب منذ عرفناه عند سيبويه لا يبدو ارتباطه بالبلاغة إلا من حيث أنه يبعد الكلام عن الجودة كما لاحظنا ذلك عند سيبويه [١]. وأن ابن سنان الخفاجى يشترط لوضع الألفاظ موضعها ألا تكون مقلوبة، لأن القلب يفسد المعنى ويصرفه عن وجهه [٢].

وكنا قد ذكرنا من قبل أن الآمدي كان يرفض القلب رفضاً نهائياً [٣]. وقدامة والمرزبانى اعتبرا القلب من عيوب ائتلاف المعنى والوزن معاً [٤]. وقبل أن يتحدث عنه السكاكي ويجعله مما يورث الكلام ملاحة، ويصل به إلى كمال البلاغة [٥]. نرى ابن جنى يجد فيه لوناً من ألوان البلاغة وهو يأتى فى الكلام ليس للاتساع فحسب، بل لرفع الشك، ويتبين ذلك من تعقيب ابن جنى على قول ابن مجاهد فى قراءة ابن عامر (وحُمِّلَتِ الأرضُ) [٦]. قال ابن مجاهد: وما أدرى ما هذا؟ قال أبوالفتح: هذا الذى تبشع على ابن مجاهد حتى أنكره من هذه القراءة صحيح واضح، وذلك أنه أسند الفعل إلى المفعول الثانى حتى كأنه فى الأصل: وحملنا قدرتنا، أو ملكاً من ملائكتنا الأرض ثم أسند الفعل إلى المفعول الثانى فبنى له فقيل فحُمِّلَت الأرضُ. وهذا كقولك ألبستُ زيدا الجبة .. فيجوز مع استيفاء المفعول الأول أن يبنى الفعل للمفعول الثانى فتقول ألبستُ الجبةُ زيداً على طريق القلب للاتساع، وارتفاع الشك، فيجوز على هذا أن تقول حملت الأرضُ الملكَ فتقيم الأرض مقام الفاعل مع ذكر المفعول الأول فما ظنك بجواز ذلك وحسنه، بل بوجوبه إذا حذف المفعول الأول؟ وكذلك أطعمت زيداً الخبز، وأطعم زيدٌ الخبزَ،

---

(١) الكتاب ٩٢/١.

(٢) سر الفصاحة ١٢٨.

(٣) الموازنة ٢٠٧/١ - ٢١٠.

(٤) نقد الشعر ١٣٠، الوشح ١٢٨.

(٥) المفتاح ١٠٦.

(٦) الحاقة ١٤.

وتتسع فتقول اطعم الخبزُ زيداً، ثم تحذف زيداً، فلا تجد بدا من إقامة الخبز مقام الفاعل فتقول اطعم الخبزُ، ومثله أركب الفرس وابثُ الحديث، وكُسيتْ الجبة وأطعم الطعام، وسُقى الشراب، ولُقى الخير ووقُى السر. ورحم الله ابن مجاهد فلقد كان كبيراً فى موضعه، مسلماً فيما لم يمهر به [١].

فابن جنى يعلمنا كيف يجرى القلب فى كل فعل تعدى إلى مفعولين: فإذا بنيت الفعل للمفعول الأول فلا قلب ولا اتساع، وإذا أردت أن تتسع وتلاحظ المعنى البلاغى فى ارتفاع الشك، وإرساء اليقين، سلكت طريقاً آخر، واسندت الفعل إلى المفعول الثانى وهذه قاعدة يقدمها لنا ابن جنى لنطبقها على كل مثال تعدى فيه الفعل إلى مفعولين وهو بذلك يستغل إمكانياته اللغوية واستيعابه لقواعد النحو. ويشهد ابن جنى بما فى هذا القلب من حسن، خاصة إذا حذف المفعول الأول، وبقى الكلام على الفعل، وما أسند إليه فقط وهو المفعول الثانى، وقد خفى هذا الحسن على ابن مجاهد رحمه الله، إذ لا علاقة له بأمور النحو والبلاغة، كما يشير ابن جنى حين يرميه بذلك فى أدب جم، «فلقد كان كبيراً فى موضعه مسلماً فيما لم يمهر به» ولكنه لم يكن يخفى على من هو فى درجة ابن جنى من العمق والشمول والمهارة، والاطلاع الغزير على شواهد هذا الباب إذ يقول «والقلب باب شواهده كثيرة، ويذكر بعضاً منها» [٢].

ويتحدث ابن جنى عن الاعتراض [٣]، ويفرد له بابا خاصا دلالة على مدى اهميته والاعتراض قد جاء فى القرآن، وفصيح الشعر، ومنثور الكلام. وهو جار عند العرب لمجرى التأكيد فلذلك لا يشنع عليهم، ولا يستنكر عندهم، أن يعترض به بين الفعل وفاعله، والمبتدأ وخبره، وغير ذلك مما لا يجوز الفصل فيه بغيره إلا شاذاً أو متأولا – وانه بذلك يفرق بين التعقيد الذى يطرأ بسبب الفصل فيقبح به الكلام، والاعتراض الذى هو فى حقيقته فصل بين أجزاء الكلام المترابط فيحسن الكلام بسببه. قال الله سبحانه وتعالى «فلا أقسم بمواقع النجوم – (وإنه لقسم – لو تعلمون – عظيم) إنه لقرآن كريم» فيبين الاعتراضين وكيف تخللا الآيات.. ولو

---

(١) المحتسب ٢/٢٢٨، ٢٢٩.

(٢) المحتسب ٢/١١٧.

(٣) الخصائص ١/٣٣٥.

جاء الكلام غير معترض فيه لوجب أن يكون فلا أقسم بمواقع النجوم إنه لقرآن كريم وإنه لقسم عظيم لو تعلمون. وأنشدنا أبو على.

وقد أدركتنى - والحوادثُ جمة أسنةُ قومٍ لاضعافٍ ولا عزلِ

فهذا كله اعتراض بين الفعل وفاعله.. ومن الاعتراض قولهم زيد - ولا أقول إلا حقاً - كريم، وعلى ذلك مسألة الكتاب: إنه - المسكين - أحمق، ألا ترى أن تقديره إنه أحمق، وقوله المسكين (أى هو المسكين) اعتراض بين اسم إن وخبرها: ومن ذلك مسألته «لا أخا - فاعلم - لك» فقوله فاعلم اعتراض بين المضاف والمضاف إليه، كذا الظاهر. ثم يقول والاعتراض فى شعر العرب ومنثورها كثير وحسن، ودال على فصاحة المتكلم وقوة نفسه، وامتداد نفسه، فالاعتراض يكسب الكلام جمالا ويمنحه قوة بما فيه من توكيد، ويكون دليلا على فصاحة المتكلم وشاهدا على امتداد نفسه.

وابن جنى حين يعرض للإطناب والإيجاز ينظر نظرة جديدة لم تطالعنا من قبل عند أحد من السابقين. فالإيجاز عنده لابد فيه من شرطين: الأول - أن يكون مفيداً، والثانى - أن يكون مستقلا بنفسه، وكون إفادة الكلام شرط لحسن الإيجاز أمر قد قرره السابقون، ولا يختلف فيه أحد. حتى لا يكون الكلام مخللا بالمعنى المقصود بسبب هذا الإيجاز ولكن الشرط الثانى - ونعنى به: استقلال الكلام بنفسه هو الجديد فى هذه النظرة، فحسن الإيجاز، عنده ليس (كما ذهب الرمانى) متوقفاً على قلة عدد الحروف، فكلما قلت زاد الحسن، وعظم الإيجاز، بل هو يضرب بهذه النظرة عرض الحائط، ولا يبالى بها فيقول، والإطالة والإيجاز جميعاً إنما هما فى كل كلام مفيد مستقل بنفسه، ولو بلغ بها الإيجاز غايته لم يكن له بد من أن يعطيك تمامه وفائدته، على أنه لابد فيه من تركيب الجملة، فإن نقصت عن ذلك لم يكن هناك استحسان ولا استعذاب، ألا ترى إلى قولهم (فيما حكاه سيبويه (إلاتا) فيقول مجيبه (بلى فا) فهذا ونحو مما يقل لفظه، فلا يحمل حسناً، ولا قبحاً، ولا طيباً، ولا خبثاً [1]. وواضح من هذا أن ابن جنى يقف موقفاً سلبياً إزاء الإيجاز الذى لا يستقل بنفسه وإن كان مفيداً، فهو لا يصفه بالحسن ولا بالقبح،

---

(١) أرادوا ألا تفعل، وبلى فافعل، ولكنه اختصر.

ولا بالعذوبة ولا بالجفاء، وكأنه بذلك يرد على الرماني قوله حين زعم أنه كلما قلت الحروف اتسم الكلام بالحسن، واتصف بالجمال.

كذلك الإطناب الذي يحتمه تمام المعنى وكماله لابد فيه من ترداد الكلام، وتكرار الجمل حتى نستشعر ما فيه من نعومة وعذوبة كقول مالك ابن أسماء.

أذكر من جارتي ومجلسها طرائفاً من حديثها الحسنِ
ومن حديث يزيدني مِقة ما لحديث الموموق من ثمن

فهو أدل شيء على أن هناك إطالة وتماماً، وإن كان بغير حشو ولا خطل، ألا ترى إلى قوله «طرائفاً من حديثها الحسن» فيبين ما ضمنه من العذوبة، وما في أعطافه من النعمة واللدونه»[1]. ونرى ابن جني يلح في تطبيق الأمثلة على القاعدة، فيذكر أمثلة عديدة كأن يقول في قراءة الضحاك (الحمد لله فاطر السماوات والأرض جاعل الملائكة رسلا) فهذا على الثناء على الله سبحانه وذكر النعمة التي استحق بها الحمد. وأفرد ذلك في الجملة التي هي جمل بما فيها من الضمير، فكان أذهب في معنى الثناء، لأنه جملة بعد جملة، وكلما زاد الإسهاب في الثناء أو الذم كان أبلغ فيهما.. وقولك: أثنى على الله أعطانا فأغنى - أبلغ من قولك أثنى على الله المعطينا والمغنينا، لأن معك هنا جملة واحدة وهناك ثلاث جمل[2]. ويقول أيضاً في قراءة يعقوب (كل أمة تدعى) أنها بدل من قوله (وترى كل أمة جاثية) وجاز إبدال الثانية من الأولى لما في الثانية من الإيضاح الذي ليس في الأولى لأن جثوها ليس فيه شيء من شرح حال الجثو. والثانية فيها ذكر السبب الداعي إلى جثوها، وهو استدعاؤها إلى ما في كتابها فهي أشرح من الأولى فلذلك أفاد أبدالها منها.. فإن قلت، فلو قال (وترى كل أمة جاثية تدعى إلى كتابها) لأغنى عن الإطالة. قيل الغرض هنا هو الإسهاب، لأنه موضع إغلاظ ووعيد، فإذا أعيد لفظ (كل أمة) كان أفخم من الاقتصار على الذكر الأول[3]. وهكذا فالإطالة لابد لها من سبب يدعو إليها كأن يكون المقام مقام مدح، أو ذم، أو إغلاظ، أو وعيد، أو غير ذلك مما يتحتم معه الإطالة، حتى تكون أوقع في النفس، وأقرب إلى التأثير.

---

(١) الخصائص ١/ ٣٠، ٣١.

(٢) المحتسب ٢/ ١٩٨.

(٣) المحتسب ٢/ ٢٦٣.

وبهذا تصبح الزيادة فى عدد الجمل، زيادة فى بلاغة الكلام وفخامته. ولكن ابن جنى بصفة عامة يميل إلى الإيجاز ويفضله على الإطالة، متبعاً فى ذلك طريقة العرب فى تعبيرهم، وأنهم لم يلجئوا إلى الإطالة ويتكلفوها إلا لغرض مهم ولو أنه اكتفى بما يراه فى العربية من ميل إلى الإيجاز، لما كان عليه من بأس فى تفضيله على الإطالة، ولكنه يأتى بالدليل من ألفاظ العربية نفسها، ليدعم الرأى الذى يأخذ به. فيقول «واعلم أن العرب - مع ما ذكرنا - إلى الإيجاز أميل وعن الإكثار أبعد، ألا ترى أنها فى حالة إطالتها وتكريرها مؤذنة باستكراه تلك الحال وملالها، ودالة على أنها إنما تتجشمها لما عناها هناك وأهمها، فجعلوا تحمل ما فى ذلك على العلم بقسوة الكلفة فيه، دليلا على إحكام الأمر فيما هم عليه [1].

وابن جنى فى التكرير يحاول أن يوهمنا أنه أتى بجديد مخالفاً فى ذلك آراء السابقين الذين يقولون يحسن التكرار إذا اتفق اللفظ الثانى مع الأول، وقبحه إذا اختلف معه، مبيناً أن الحسن فى التكرار إنما مرجعه اختلاف اللفظ الثانى عن الأول، والحقيقة أن الفراء قد تناول التكرار وأنواعه، وأثره فى إطناب شديد، ولم يترك فيه لوناً من الألوان إلا وقد ذكر مثالا له وبين درجته فى الحسن أو القبح[2].

فكان ابن جنى لا يستحسن التكرار إلا إذا كان اللفظ الثانى مخالفا للأول. أما التكرار بلفظ الأول فلا يقبله جملة ، ولا يستحسنه فى كل موضع، بل يجيزه ويفضله إذا كان الموضع للتفخيم والتعظيم مثل القارعة ما القارعة ، والحاقة ما الحاقة، لأنه من مظانه، إذ هو فى مدحه وتعظيم أمره، ومما يدل على أنه لا يحبذ التكرار بلفظ الأول، بل يستحسن المخالفة قول الله تعالى (فمهل الكافرين أمهلهم رويدا) إذ عبر أولا بلفظ مهل ثم رويدا وهى ثلاث كلمات بمعنى واحد، لأن رويدا فيها معنى الإمهال فلما تجشم إعادة اللفظ مع تكارهه إياه انحرف عن الأول بعض الانحراف بتغييره المثال.. ويدلك على كلفة التكرير عليهم أشياء منها التضعيف نحو شدد فإذا سكن الأول قلت شد بالإدغام. ومنها أنهم لما آثروا التكرير للتوكيد فى نحو جاء القوم أجمعون، أكتعون، أبتعون، خالفوا بين الحروف لثقل الكلفة [3].

---

(١) الخصائص ١/٨٣.

(٢) انظر ص: ١٤ من هذا الكتاب.

(٣) المحتسب ٢/٢٥٤، ٢٠٥.

فواضح - إذاً - أن ابن جنى يستحسن التكرار إذا كان بغير لفظه الأول، لقلة الكلفة والبعد عن الكراهة، وإنه يستقبح التكرار إذا كان بإعادة لفظه الأول إلا إذا كان الموضع للتفخيم والتعظيم وليس للتأكيد. وما ذكره ابن جنى هنا لا يزيد على ما قاله الفراء إذ كان يجيز تكرار المعنى إذا اختلف اللفظان كقول الشاعر:

ما إن رأينا مثلهن لمعشر

فجمع بين ما وإن (وهما بمعنى واحد وذلك لاختلاف اللفظين يجعل أحدهما لغوا ومثله قول الشاعر:

من النفر اللاء الذين هم تهاب اللئام حلقة الباب قعقعوا

ألا ترى إنه قال اللاء الذين ومعناهما الذين، واستجيز جمعهما، لاختلاف لفظهما ولو اتفقا لم يجز [١].

وبذلك يلتقى ابن جنى مع الفراء فى وجهة نظر واحدة، غير أنه زودنا بالدليل على استحسان اختلاف اللفظ عند التكرار.

وابن جنى عندما يتناول الالتفات لا ينظر إليه تلك النظرة السطحية التى لا تدلنا على سره البلاغى [٢]. فقد قالوا من قبل إن سبب الالتفات، وسره البلاغى، هو العمل على تجديد نشاط السامع، وتطرية له، من أن يسير على ضرب واحد من الكلام، ووتيرة واحدة من الأسلوب، فيمل سماعه، ويروى وجهة عن المتكلم، ولكن ابن جنى لا يأخذ بهذا الرأى، ولا يجد فيه ضربا من الاتساع فى اللغة لانتقاله من لفظ إلى لفظ فحسب، بل له غرض أهم، وأمر أعلى من مجرد الاتساع، فيقول «فى قراءة الحسن (واتقوا يوما يرجعون فيه) بياء مضمومة، إنه ترك الخطاب إلى لفظ الغيبة كقوله تعالى (حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة) وكأنه - والله أعلم - إنما عدل فيه عن الخطاب إلى الغيبة، فقال يرجعون بالياء رفقا من الله سبحانه بصالحى عباده المطيعين لأمره.. فصار كأنه قال: فاتقوا أنتم يامطيعون يوما يعذب فيه العاصون» فالسر البلاغى فى هذا الالتفات من الخطاب إلى الغيبة ترفق الله بالمؤمنين بدلا من صريح مخاطبتهم فى مجال

---

(١) معانى القرآن ١/١٧٢.

(٢) انظر فن البلاغة للمؤلف ص١٦١ ط نهضة مصر.

الوعيد والإنذار، ولهذا السر البلاغي وحده يعزو ابن جني سبب الالتفات، ثم يؤكد لنا أن الالتفات لا يكون إلا لغرض من الأغراض «فليس ينبغي أن يقتصر في ذكر على الانتقال من الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى الخطاب بما ألف أصحاب البلاغة أن يرددوه وهو قولهم: إن فيه ضربا من الاتساع في اللغة لانتقاله من لفظ إلى لفظ، وهذا ينبغي أن يقال إذا عرى الموضع من غرض متعمد وسر على مثله تنعقد اليد [1]».

ويمضي ابن جني على هذا النحو يبين لنا سر الالتفات في أكثر من موضع من القرآن، ويجدر بنا أن نوضح ما قال في سورة الفاتحة لفائدته العظيمة «فالقرآن قد عبر أولا عن لفظ الجلالة بأسلوب الغائب فيقول (الحمد لله) ثم يعبر ثانيا بأسلوب الخطاب فيقول (إياك نعبد وإياك نستعين) وترك أسلوب الغائب إلى أسلوب الخطاب ليس لمجرد الاتساع في اللغة، أو التصرف في اللفظ، بل لأمر أعلى، وغرض أسمى وذلك أن الحمد أقل درجة من العبادة فالإنسان يحمد نظيره ولا يعبده، لأن العبادة قمة الطاعة، والتقرب بها غاية النهاية. ولذلك استعمل القرآن لفظ (الحمد) وهو الأقل درجة مع الغائب فقال (الحمد لله) ولم يقل (الحمد لك). وفي مجال التقرب إلى الله بالعبادة التي تعتبر قمة الطاعة، استعمل لفظ العبادة مع المخاطب فقال (إياك نعبد) ولم يقل (الله نعبد). وآخر السورة يجري على هذا النمط أيضا، فالله يقول (صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم) ولم يقل (غير الذين غضبت عليهم) كما قال (الذين أنعمت عليهم)، لأن ذكر النعمة موضع تقرب إلى الله تعالى فصرح بالخطاب، ولما صار الكلام إلى ذكر الغضب أبعد عنه ذلك اللفظ ترفقا وتلطفا [2]». فلابد - إذن - من سبب يحدو بنا إلى انتهاج أسلوب الالتفات، وهو سبب أكثر وجاهة، وأعمق قرارا من التوسع في اللغة، إذ فيه مراعاة الأدب في الخطاب والسلوك الحميد في طريقة التعبير، وتجاذب أطراف الحديث، وبصفة خاصة إذا أريد تبجيل المخاطب لرفعة شأنه،

---

(1) المحتسب ١/١٤٥.

(2) من مقال لصاحب هذه الرسالة بجريدة الأخبار بتاريخ ٣٠ ديسمبر ١٩٦٨، بعنوان: القرآن وأدب الخطاب، وانظر المحتسب ١/١٤٦ وانظر أيضا الجامع الكبير لابن الأثير ص٩٩ ط المجمع العلمي العراقي، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٣/٢٢٧.

وعلو قدره. ويتصل بهذا موضع طريف ذكره لنا ابن جنى فى الخصائص ربما كان هو السبب الأول الذى دفع الناس إلى العدول عن لفظ الخطاب إلى الغيبة فيقول «وعلة جواز ذلك عندي أنه إنما لم تخاطب الملوك بأسمائها إعظاما لها.. فلما أرادوا إعظام الملوك وإكبارهم تجافوا وتجانفوا عن ابتذال أسمائهم التى هى شواهدهم وأدلة عليهم إلى الكناية بلفظ الغيبة فقالوا: إن رأى الملك أدام الله علوه، ونسأله حرس الله مسلكه ونحو ذلك وتحاموا (إن رأيت) (ونحن نسألك) لما ذكرنا [1] وبذلك يكون ابن جنى قد وضع لنا مقياسا جديداً فى بلاغة الالتفات لم يدركه أحد من السابقين، ولا نظن أحد من المتأخرين قد طرقه أيضا. ولا شك أن ابن جنى كان أوضح وأعمق من الزمخشرى فى تناوله للالتفات [2]. ويمكن الوقوف على ذلك بالرجوع إلى ماكتب الزمخشري بهذا الصدد.

ويتحدث ابن جنى عن القصر وفائدته من خلال حديثه عن تقديم النكرة وفائدتها. فتقديم النكرة يفيد أحيانا التأكيد، وتسلط المسند على المقدم، ونفى ماعداه، وهو معنى المقصور أيضا. ويوضح ذلك فيقول «وأما قولهم (شر أهر ذا ناب)، فإنما جاز الابتداء فيه بالنكرة من حيث كان الكلام عائدا على معنى النفى، أى ما أهر ذا ناب إلا شر، وإنما كان المعنى هذا، لأن الخبرية عليه أقوى، ألا ترى إنك لو قلت أهر ذا ناب شر لكنت على طرف من الأخبار غير مؤكد، فإذا قلت: ما أهر ذا ناب إلا شر كان ذلك أوكد، ألا ترى أن قولك: ما قام إلا زيد أوكد من قولك قام زيد، وإنما احتيج إلى التوكيد فى هذا الموضع من حيث كان أمرا عانيا مهما، وذلك أن قائل هذا القول سمع هرير كلب فأضاف منه وأشفق لاستماعه أن يكون لطارق شر، فقال شر أهر ذا ناب، أى ما أهر ذا ناب إلا شر تعظيما عند نفسه، أو عند مستمعه، وليس هذا فى نفسه كأن يطرق بابه ضيف أو يلم به مسترشد، فلما عناه وأهمه وكد الإخبار عنه، وأخرج القول مخرج الإغلاظ به والتأهيب لما دعا إليه [3]». فابن جنى يرى أن الذى دعا إلى التقديم فى هذا الموضع تعظيم الأمر على أى حال من الأحوال سواء عند نفسه، أو مستمعه، ولشدة عنايته به واهتمامه له

---

(١) الخصائص ٢/١٨٨.

(٢) انظر الكشاف ١/١٠ - ١٢.

(٣) الخصائص ١/٣١٩.

أراد أن يؤكده حتى لا يظن أحد أن هرير الكلب، لم يكن لداعي الشر، أو يدور في خلده ربما يكون لشيء آخر، كاحتمال أنه من جنس الخير، أو لقدوم الضيفان مثلا وليس لطارق الشر على سبيل القطع واليقين، فأراد بهذا التقديم أن ينفي كل احتمال آخر، ويركز على أن الهرير لم يكن إلا لداع واحد فقط هو الشر. وكان ذلك بمثابة القصر الذي يثبت الشيء المراد إثباته بطريقة قطعية وتنفي ما سواه بيقين أيضا. ومما لاشك فيه أن عبد القاهر قد نقل هذا المعنى بتمامه في الفصل الذي عقده عن تقديم النكرة حينما يقول «فإذا قلت رجل جاءني لم يصلح حتى تريد أن تعلن أن الذي جاءك رجل لا امرأة. وقولهم شر أهر ذا ناب، إنما قدم فيه (شر) لأن المراد أن يكلم أن الذي أهر شر ذا الناب هو من جنس الشر لا من جنس الخير فجرى مجرى أن تقول رجل جاءني، تريد أنه رجل لا امرأة. وقول العلماء (يعني النحاة ولعله يقصد ابن جني بصفة خاصة. أنه إنما يصلح. لأنه بمعنى «ما أهر ذا ناب إلا شر) بيان لذلك، ويمضي عبد القاهر فيقول «والغرض من الكلام أن تبين أن الذي أهر ذا الناب هو من جنس الشر لا من جنس الخير [1]، فواضح تماما أن عبد القاهر في هذا الفصل ينقل ما سبق ذكره عند ابن جني. وأراد منه افادة التوكيد في التقديم كإفادته في القصر.

وينتقل ابن جني إلى موضوع آخر يتصل بالتوكيد، ويعتبر أكثر طرافة، وأبعد عمقا، لأنه يشير فيه إلى الفرق بين الإخبار والتوكيد، وما يجب أن نلاحظه في نظم الكلام، فالإخبار يكون عبثا، ما لم يفد معنى جديدا لم يفده المعنى الأول، فإذا كان الجزء اللاحق من الكلام لا ينطوي على فائدة لم يكن ينطوي عليها الجزء السابق كان محالا. ويوضح تلك الفكرة بقوله «ومن المحال قولك. أحق الناس بمال أبيه ابنه، وذلك أنك إذا ذكرت الأبوة فقد انطوت على البنوة فكأنك - إذا - إنما قلت: أحق الناس بمال أبيه أحق الناس بمال أبيه، فجرى ذلك مجرى ذلك مجرى قولك زيد زيد، والقائم القائم، ونحو ذلك مما ليس في الجزء الثاني منه إلا ما في الجزء الأول البتة، وليس على ذلك عقد الإخبار، لأنه يجب أن يستفاد من الجزء الثاني ما ليس مستفادا من الجزء الأول، ولذلك لم يجيزوا، ناكح الجارية واطئها.

---

(١) دلائل الاعجاز ١٠٩.

ولا رب الجارية مالكها، لأن الجزء الأول مستوف لما انطوى عليه الثاني.. ولكن المسألة أن تقول: أحق الناس بمال أبيه أبر هم به، وأقومهم بحقوقه، فتزيد في الثاني ما ليس موجودا في الأول [1].

أما التعبير بلفظ المضارع والمعنى ماض، فقد قال المتأخرون إن السر في العدول عنه نكتة بلاغية ترجع إلى استحضار الصورة في الذهن، أما التعبير بلفظ الماضي وإرادة المضارع فقد قالوا لتحقق الوقوع، وما ذكره المتأخرون في هذا الموطن، قد أفاض في ذكره ابن جني وشرحه شرحا مفصلا مبينا أصل الكلام، ثم ما دخل عليه من تعديل، لإبراز هذه النكت البلاغية، ثم إننا نراه لا يقر كل أسلوب يأتي على هذا المنوال، بل إن بعضه فاسد يتصف بالقبح، كما أن بعضه صحيح يتسم بالحسن، وابن جني هنا يتمسك بالأمانة العلمية، فينسب الرأي إلى أهله خلفا عن سلف، فيقرر أنه قد نقل هذا الرأي عن أستاذه أبي علي الفارسي (ت٣٧٧هـ) الذي رواه بدوره عن أستاذه أبي بكر السراج (ت ٣١٦هـ) فيقول «ومنه قولهم: لم يقم زيد جاءوا فيه بلفظ المضارع وإن كان معناه المضي. وذلك أن المضارع أسبق رتبة في النفس من الماضي، ألا ترى إلى أن أول أحوال الحوادث أن تكون معدومة، ثم توجد فيما بعد فالمضارع معدوم باعتبار أنه لم يقع بعد، أما الماضي فقد وقع وانتهى - فإذا نفى المضارع الذي هو الأصل، فما ظنك بالماضي الذي هو الفرع. وكذلك قولهم إن قمت قمت فيجيء بلفظ الماضي. والمعنى معنى المضارع، وذلك أنه أراد الاحتياط للمعنى فجاء بمعنى المضارع المشكوك في وقوعه بلفظ الماضي المقطوع بكونه، حتى كأن هذا قد وقع واستقر، لا إنه متوقع مترقب. وهذا تفسير أبي علي عن أبي بكر، وما أحسنه [2] فالتعبير بالمضارع الذي هو الأصل، لأنه أسبق رتبة في النفس من الماضي، بدلا من التعبير بالماضي، دعا إليه إرادة التوكيد، لأنك عندما تنفي المضارع وهو الأصل في قولهم (لم يقم زيد) فكأنك نفيت الماضي وهو الفرع، وفي هذا النفي نوع من التوكيد فالتعبير بالمضارع المنفي بدلا من الماضي لا يفيد عنده استحضار الصورة، كما يفيد التعبير بالمضارع بصفة عامة، ولكنه يأتي لإرادة التوكيد.

---

(١) الخصائص ٢/٣٣٦، ٣٣٨.

(٢) الخصائص ٣/١٠٥ وانظر فن البلاغة ص١٣٠ ط نهضة مصر.

أما التعبير بالماضى بدلا من المضارع، فواضح أنه لتحقق وقوعه، وليس لترقب مجيئه، ويستحسن ابن جنى هذا الرأى، ويبدى إعجابه به، ولكنه لا يقف بما نقل عن الفارسى فى إيجازه، فيزيد الفكرة وضوحاً، ويضرب لها العديد من الأمثلة، ويحيط بها من أطرافها كافة، وعلى اختلاف أساليبها، وما يصح منها، وما يمتنع، حتى يضع الأمر فى نصابه، ولا يترك لأحد بعده أن يدلى بدلوه فى هذا المضمار، فالكلام عند العرب لا يلقى على عواهنه، وما يصح العدول عنه فى موضع من المواضع لا يصح فى موضع آخر، بل ربما يؤدى هذا إلى التناقض والمحال، فمن يستعمل الأساليب العربية عليه أن يتفهمها اولا، ويدرك مراميها، ويلاحظ نكتها، ومن لم يراع ذلك سوى نفسه بغيره من المجماوات. يقول «ومن المجال أن تنقض أول كلامك بآخره، وذلك كقولك، قمت غدا، وساقوم أمس، ونحو هذا، فإن قلت: فقد تقول ان قمت غدا قمت معك، وتقول : لم اقم أمس، وتقول اعزك الله، وأطال بقاءك، فتأتى بلفظ الماضى، ومعناه الاستقبال. وقال:

ولقد أمر على اللئيم يسبنى فمضيت ثمت قلت لا يعنينى

أى ولقد مررت، قيل ما قدمناه على ما أردنا فيه. فأما هذه المواضع المتجوزة، وما كان نحوها، فقد ذكرنا اكثرها فيما حكيناه عن أبى على، وقد سال أبا بكر عنه فى نحو هذا فقال أبو بكر: كان حكم الأفعال أن تأتى كلها بلفظ واحد، لأنها لمعنى واحد، غير انه لما كان الغرض فى صناعتها أن تفيد أزمنتها، خولف بين مثلها، ليكون ذلك دليلا على المراد فيها. قال فإن أمن اللبس فيها، جاز أن يقع بعضها موقع بعض، وذلك مع حرف الشرط، نحو إن قمت جلست، لأن الشرط معلوم أنه لا يصح إلا مع الاستقبال. وكذلك لم يقم أمس وجب لدخول لم مالولا هى لم يجز. قال: ولأن المضارع اسبق فى الرتبة من الماضى، فإذا نفى الأصل كان الفرع أشد انتفاء. وكذلك أيضا حديث الشرط إن قمت قمت جئت فيه بلفظ الماضى الواجب تحقيقا للأمر، وتثبيتا له، اى أن هذا وعد موفى به لا محالة، كما أن الماضى واجب ثابت لا محالة. ونحو من ذلك لفظ الدعاء ومجيئه على صورة الماضى الواقع نحو أيدك الله، وحرسك الله، إنما كان ذلك تحقيقا له وتفاؤلا بوقوعه، إن هذا ثابت بإذن الله، وواقع من غير شك. وأما قوله:

ولقد أمر على اللئيم يسبنى

فإنما حكى فيه الحكاية الماضية، والحال لفظها أبدا بالمضارع نحو قولك زيد يتحدث ويقرأ أى هو فى حال تحدث وقراءة وعلى نحو من حكاية الحال فى نحو هذا قولك: كان زيد سيقوم أمس أى كان متوقعا منه القيام فيما مضى.

وليس كذلك قولك: قمت غدا، وساقوم أمس، لأنه عار من جميع ما نحن فيه، إلا أنه لو دل عليه دليل من لفظ أو حال لجاز نحو هذا. فأما على تعرية منه، وخلوه مما شرطناه فيه فلا [1]»فابن جنى لا يقتصر على توضيح ما ارتآه الفارسى وأبو بكر السراج فى سر التعبير بالمضارع عن الماضى أو العكس، بل حاول أن يضع لنا قاعدة تحتذيها عندما نود أن نسلك هذا الطريق البلاغى الشائك فى التعبير عما نرد. وهكذا فى كل خطوة يخطوها ابن جنى يرسم أمام ناظره التركيب الكلى للكلام، وطريقة نظمه، ولا يقف عند فصاحة الكلمة وحدها، بل يعدها جزءا لا يتجزأ من كل واحد متلائم، إن توافقت معه أخذ بها ونوه بشأنها، وإن تنافرت مع جمهرة الكلام طرحها واستبعدها كلية. ويقيس ابن جنى على هذا ألوانا أخر من التعبير، كأسلوب الإشارة واسم الفاعل، لاستحضار الصورة فيقول «وعليه قول الله سبحانه (فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته، وهذا من عدوه) فأشار سبحانه إليهما إشارة الحاضر، لأن لما كان حكاية حال صارت كأنها حاضرة فقيل هذا وهذا. لولا ذلك لقيل أحدهما كذا والآخر كذا. وكذلك قوله تعالى: (وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد) أعمل الفاعل وإن كان لما مضى لما أراد فكأنها حاضرة»[2].

ويوضح لنا ابن جنى سر التعبير بالجملة الاسمية وبلاغتها التى تفوق بلاغة الجملة الفعلية فى بعض المواضع. فقولك: «إذا زرتنى فأنا ممن يحسن إليك أى: فحرى بى أن أحسن إليك. ولو جاء بالفعل مصارحا به فقال إذا زرتنى أحسنت إليك لم يكن فى لفظه ذكر عادته التى يستعملها من الإحسان إلى زائره، وجاز أيضا أن يظن به عجز أو نفور دونه، فإذا ذكر أن ذلك عادته، ومظنة منه كانت النفوس إلى وقوعه أسكن، وبه أوثق فاعرف هذه المعاريض فى القول ولا تربنها تصرفا واتساعا فى اللغة مجردة من الأغراض المرادة فيها، والمعانى المحولة[3]

---

(١) الخصائص ٣/ ٣٣٠ - ٣٣٢.

(٢) المحتسب ٢/ ٢٧٤.

(٣) المحتسب ٢/ ٢٧٤.

عليها، والتعبير بالجملة الاسمية هو ما عبر عنه المتأخرون فقالوا إن البليغ يلجأ إليه إذا أراد أن يفيد الاستمرار والثبوت، وقد لاحظ ذلك ابن جنى ولم يرده إلى التصرف والاتساع فى اللغة.

ويعلل ابن جنى كيف كانت (لما) أشد توكيدا فى النفى من (لم) تعليلا منطقيا يتمشى مع زيادة الحروف فى الإثبات، فينبغى أن نقابله بزيادة الحروف فى النفى فيقول «أصل (لما) لم زيد عليها (ما) فصارت نفيا لقوله قد كان كذا. و(لم) نفى فعل تقول قام زيد فيقول المجيب بالنفى لم يقم، فإن قال: قد قام، قلت: لما يقم، لما زاد فى الإثبات (قد) زاد فى النفى (ما). وهو تعليل وجيه لم نجد عليه اعتراضا وقد نقله ابن جنى عن الخليل دون الإشارة إليه [١].

ويوضح ابن جنى بالمثال كيف تفيد قد التحقيق، وأنها لا تأتى فى الكلام اعتباطا، بل تأتى عن قصد وروية لإفادة غرض بلاغى هو التوكيد، ورفع الشك، فيقول فى قراءة حذيفة (اقتربت الساعة وقد انشق القمر) «هذا يجرى مجرى الموافقة على إسقاط العذر، ورفع التشاك، أى: قد كان انشقاق القمر متوقعا، دلالة على قرب الساعة. فإذا كان قد انشق، وانشقاقه من أشراطها، وأحد أدلة قربها، فقد توكد الأمر فى قرب وقوعها، وذلك أن (قد) إنما هى جواب وقوع أمر كان متوقعا يقول القائل: انظر أقام زيد؟ وهل قام زيد؟ وأرجو ألا يتأخر زيد، فيقول المجيب: قد قام أى: قد وقع ما كان متوقعا [٢] ولا شك أن تحقق الوقوع والجزم به غرض من أغراض البلاغة.

كما يوضح لنا بلاغة الأسلوب فى عطف الخاص على العام، وأنه لا يكون إلا لميزة يتمتع بها ذلك الخاص، لأن الشيء الخاص داخل فى جملة العام، والشيء لا يعطف على مثله، ولا يبيح لنا ابن جنى أن نسلك هذا المسلك الذى يخالف القواعد النحوية، إلا لسبب بلاغى يغفر لنا هذه المخالفة، ويكون أدعى للانعطاف نحوه. يقول أبو الفتح، وأنت لا تقول: جاء القوم وزيد، وقد جاء زيد معهم، لأن الشيء لا يعطف على نفسه»، كذلك قول الله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسله

---

(١) المحتسب ٢/٢١٢ وانظر ص٦١ من هذا الكتاب.

(٢) المحتسب ٢/٢٩٧.

وجبريل وميكائيل) لا يكون جبريل وميكائيل داخلين فى جملة الملائكة، لأنهما معطوفان عليهم فلابد أن يكونا خارجين منهم، ماز (جبريل) و (ميكائيل) من جملة الملائكة تشريفا لهما [١]». وقد وضح هذا المغزى البلاغى قبل ابن جنى أستاذه أبو على الفارسى (ت ٣٧٧هـ) مستشهدا فى بيانه بعديد من الآيات القرآنية [٢].

ويتنبه ابن جنى إلى دقائق فى التعبير لم يلتفت إليها أصحاب البلاغة، وهى داخلة فى صميم النظم، وابن جنى حين يدلنا عليها لا يحكم احساسه فحسب، وإنما يقدم لنا من الأسباب ما يقنعنا بأن هذا التعبير أو ذلك يحسن به الكلام، أو يقبح. انظر إليه وهو يحلل مثلا قراءة قتادة (وكل أتاه داخرين) يقول «حمل أتاه على لفظ (كل) إذ كان مفردا و(داخرين) على معناها. ولو قلب ذلك لم يحسن، لو قال: (وكل أتوه داخرا) قبح وضعف، وذلك أنك لما قلت: وكل فقد جئت بلفظ مفرد، فإذا قلت أتوه فقد حملت على المعنى، وانصرفت عن اللفظ، ثم إذا قلت من بعد: داخرا فأفردت فقد تراجعت إلى ما انصرفت عنه، فكان ذلك قلقا فى الصنعة، وانتكاثا عن المحجة المصير إليها المعتزمة. وعلى ذلك قول الله سبحانه (ومنهم من يستمعون إليك) فلو قال من بعد، حتى إذا خرج من عندك لم يحسن، وذلك لأنه قد ترك لفظ (من) إلى معناها بقوله (يستمعون) فلو عاد إليه بعد انصرافه عنه فقال خرج. عاد إلى ما كان قد رغب عنه، واعتزم غيره عوضا منه [٣]. وابن جنى يحلل القراءة الشاذة، ويجد لها نظيرا من القراءة العامة فيخرجها من الشذوذ إلى القياس، ويبين ما فيها من صحة النظم وأسبابه، كما يبين كيف يمكن أن يتخلل الفساد النظم إذا خرج عن الحدود المرعية فى خصائص العربية، وهو فى كل ذلك ينتهج نهجا تعليميا نتعلم منه وسيلة التعبير السليم وتمييزه من التعبير الخاطئ، فنخرج منه بأبلغ الدروس فى معالجة الأساليب وطرق سبكها.

ويفرد ابن جنى بابا فيما فى شجاعة العربية [٤] يعد من أقرب الأبواب صلة بالبلاغة يتناول فيه الحذف والزيادة والتقديم والتأخير يستهله «إن العرب قد

---

(١) المحتسب ٢/٥٢.

(٢) الحجة لأبى على الفارسى ١/١٣.

(٣) المحتسب ٢/١٤٥.

(٤) الخصائص ٢/٣٦٠.

حذفت الجملة والمفرد والحرف والحركة، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه، وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته. ويضرب الأمثلة لحذف الجملة، وحذف المبتدأ والخبر، والمضاف مفردا ومكررا، والمضاف إليه «حتى إن القرآن وهو أفصح الكلام فيه أكثر من مائة موضع، بل ثلاثمائة [1] موضع»، وحذف الموصوف وإن كان القياس يكاد يحظره ولذلك فإنه يكثر في الشعر وفي النثر، لأن الصفة تكون إما للتخصيص وإما للمدح والثناء وكلاهما من مقامات الإسهاب والإطناب، لا من نطاق الإيجاز والاختصار، وإذا كان كذلك لم يلق الحذف به، ولا تخفيف اللفظ منه، مع ما ينضاف إلى ذلك من الإلباس وضد البيان. وحذف الصفة ويروى عن صاحب الكتاب (سير عليه ليل) وهم يريدون ليل طويل، لأنك تحس في كلام القائل لذلك من التطويح والتفخيم والتعظيم ما يقوم مقام قوله: طويل أو نحو ذلك.. فإن عريت من الدلالة عليها من اللفظ أو من الحال فإن حذفها لا يجوز.. وإنما المتوقع أن تصف من ذكرت أو ما ذكرت، فإن لم تفعل كلفت علم ما لم تدلل عليه، وهذا لغو من الحديث، وجور في التكليف. كما يتحدث عن حذف المفعول ويتيه ببلاغة حذفه لما فيه من فصاحة وبلاغة، وأنه لا يقتدر عليه إلا من ملك ناصية اللغة، ولو أردت عقد المقارنة بين ما ذكره ابن جني وما ذكره أستاذه أبو علي الفارسي لوقفت على البون الشاسع بين الطريقتين: فأبو علي يذكر لنا المحذوف، وأن سبب الحذف العلم به، فقط ولا يجنح إلى شيء من التفصيل، ولكن ابن جني لا يترك هذا الموضع إلا ويذكر حسه وإعجابه به. فأبي علي يقول «ومما حذف من المفعول به في التنزيل قوله تعالى: (فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا) والتقدير ذوقوا العذاب فاستغنى عن ذكره للعلم به وكثرة تردده في نحو (وذوقوا عذاب الخلد) (وذوقوا عذاب النار) [2]. أما ابن جني فيقول «وعلى ذكر حذف المفعول فما أعربه وأعذبه في الكلام! ألا ترى إلى قوله تعالى (ووجد من دونهم امرأتين تذودان) تذودان إبلهما - ولو نطق بالمفعول لما كان في عذوبة حذفه ولا في علوه، ويقول في موضع آخر من الكتاب وإن حذف المفعول لا يصدر إلا عن فصاحة عذبة»، أو يقول «وهو في المفعول كثير، وفصيح، وعذب، ولا يركبه إلا من

---

[1] الخصائص ٢/٤٥٢.
[2] الحجة ١/٢٦.

قوي طبعه وعذب وضعه، ثم يقول في النهاية «قد تقدم القول على حسن حذف المفعول به وأن ذلك أقوى دليل على قوة عربية الناطق به [1]»، وهكذا نلمس بوضوح الفرق الكبير بين نظرة ابن جنى في بلاغة حذف المفعول ونظرة أستاذه أبي علي الفارسي. كما يتحدث عن حذف الظرف والمعطوف، والمعطوف عليه، والمستثنى، وخبر إن، ومفعولي ظننت، وخبر كان والمنادى، وحذف التمييز إذا علم من الحال، وأما حذف الحال فلا يحسن، لأنه الغرض فيه إنما هو توكيد الخبر، وما طريقه التوكيد غير لائق به الحذف، لأنه ضد الغرض ونقيضه «وما ذكره ابن جنى فى حذف الصفة، وحذف الحال نقل فى (إعراب القرآن) المنسوب للزجاج [2]. وكذلك الأمر فى المصدر فإنه لا يحذف فى موضع من المواضع وذلك أن الغرض فيه إذا تجرد من الصفة أو التعريف أو عدد المرات فإنما هى لتوكيد الفعل وحذف المؤكد لا يجوز. وفى موضع آخر يقول ولا يجوز توكيد المحذوف، لأن الغرض من الحذف التخفيف لطول الاسم فلو ذهبت توكد، لنقضت الغرض، وذلك أن التوكيد والإسهاب ضد التخفيف والإيجاز، فلما كان الأمر كذلك تدافع الحكمان فلم يجز أن يجتمعا [3]، كما يشمل الباب حذف الفعل وحذف الحرف. وهو فى ذلك يحاول بصفة عامة ألا تفوته الحالة النفسية المقتضية للحذف، فتعجب لتخريجاته العميقة الذكية. من ذلك إظهاره لداعي الترخيم فى قراءة على بن أبى طالب وابن مسعود (ونادوا يا مال) نراه يقول «هذا المذهب المألوف للترخيم إلا أن فيه فى هذا الموضع سرا جديدا، وذلك أنهم لعظم ما هم عليه ضعفت قواهم، وذلت أنفسهم، وصغر كلامهم، فكان هذا من مواضع الاختصار ضرورة عليه، ووقوفا دون تجاوزه إلى ما يستعمله المالك القادر على التصرف فى منطقه [4]». وهكذا نراه يكسب النحو معانى جديدة لم يلتفت إليها السابقون.

وجملة ما ذكره ابن جنى عن الحذف يدور حول ثلاث نقاط:

أن الحذف لا يجوز إلا إذا دل عليه دليل من اللفظ أو الحال.

---

(١) المحتسب على الترتيب المذكور ١/٣٢٢، ٢/٢٠٢، ٣٢٥، ٣٥٦.

(٢) إعراب القرآن ٢/٧٨٤، ٧٨٥.

(٣) الخصائص ١/٢٨٧.

(٤) المحتسب ٢/٢٥٧.

وأنه لا يجوز لنا الحذف والزيادة فى موضع واحد من الكلام، لأن ذلك يؤدى إلى التناقض ويفسد الغرض من الحذف.

وأن الحذف الذى يجرى فى سائر التعبيرات عند النحاه، يطلعنا على حقيقة العربية وميلها الشديد إلى الإيجاز. وابن مضاء القرطبى ينقل عن ابن جنى قوله «إن فى القرآن نيفا على ألف موضع. ولكن الحذف لا يجوز فى كل موضع، بل فى موضع دون آخر» (١).

ويذكر ابن جنى فى كثير من كتبه «أن الحروف لا يليق بها الزيادة، كما لا يليق بها الحذف، وأن أعدل أحوالها أن تستعمل غير مزيدة، ولا محذوفة فأما وجه القياس فى امتناع حذفها من قبل أن الغرض فى الحروف، إنما هو الاختصار، الا ترى انك إذا قلت: ما قام زيد فقد نابت ما عن أنفى، وإذا قلت هل قام زيد؟ فقد نابت عن استفهم فوقوع الحرف مقام الفعل وفاعله غاية الاختصار، فلو ذهبت تحذف الحرف تخفيفا لأفرطت فى الإيجاز لأن اختصار المختصر إجحاف به.

فهذا وجه، وأما وجه ضعف زيادتها فمن قبل أن الغرض فى الحروف الاختصار كما قدمناه، فلو ذهبت تزيدها لنقضت الغرض الذى قصدته، لأنك كنت تصير من الزيادة إلى ضد ما قصدته من الاختصار، فاعرف هذا. فإن أبا على حكاه عن الشيخ أبى بكر (محمد بن السرى السراج أستاذ الفارسى ت ٣١٦هـ) رضى الله عنه، وهو نهاية فى معناه، ثم يذكر ابن جنى السبب البلاغى فى زيادة الحروف وحذفها مما دعاهم إلى مخالفة القياس، فيقول «.. ولولا أن فى الحروف إذا زيد ضربا من التوكيد لما جازت زيادته البته (لأن الزيادة ليست ساذجة) كما أنه لولا قوة العلم بمكانه لما جاز حذفه البته، فإنما جاز الحذف والزيادة من حيث أريتك على ما به من ضعف القياس. ومن ثم فإن ابن جنى يضع لنا قاعدة نهائية لبيان سبب الزيادة والحذف بقوله «وقد علمنا من هذا اننا متى رأيناهم قد زادوا الحرف فقد أرادوا على غاية التوكيد، كما إنا إذا رأيناهم قد حذفوا حرفا فقد أرادوا غاية الاختصار، ولولا ذلك الذى أجمعوا عليه واعتزموه، لما استجازوا زيادة ما الغرض فيه الإيجاز، ولا حذف ما وضعه على نهاية الاختصار، فقد استغنى عن

---

(١) الرد على النحاة ٩٦.

حذفه بقوة اختصاره» ولا يفتأ ابن جنى يردد هذا القول فى كتبه موجزا مرة ومطنبا أخرى، وهو فى كل مرة يعزو هذه اللفتة الذكية العميقة إلى أستاذه الفارسى التى حكاها عن أستاذه أبى بكر السراج (١).

ويتحدث ابن جنى عن (مثل) ويبين أنها ليست زائدة كما يذهب بعضهم، وإنما جاءت لغرض بلاغى قصد به التثبيت والتوكيد، ولو أن الكلام خلى منها لقلق موضعه، واهتزت قاعدته، ولم يؤمن تطرق الشك إليه. وابن جنى يذكر هذا الأسلوب، وأثره المرة تلو المرة، وفى أكثر من كتاب: يذكره فى الخصائص، والمحتسب، فيقول: واعتقادهم زيادة (مثل) فى نحو قولنا «مثلك لا يأتى القبيح، ومثلى لا يخفى عليه الجميل، أى: أنا كذا وأنت كذلك.

وكذلك هو لعمرى إلا أنه على غير التأول الذى رأوه من زيادة مثل، وإنما تأويله أى أنا من جماعة لا يرون القبيح، وإنما جعله من جماعة هذه حالها ليكون أثبت للأمر إذ كان له فيه أشباه وأضراب، ولو انفرد به لكان غير مأمون انتقاله منه، وتراجعه عنه. فإذا كان له فيه نظراء، كان حرى أن يثبت عليه، وترسى قدمه فيه وعليه قول الآخر:

ومثلى لا تنبو عليك مضاربه (٢)

والعرب تأتى بمثل هذا توكيدا وتسديدا، «فسبب التوكيد - إذاً - أنه يراد أن يجعل من جماعة هذه أوصافهم تثبيتا للأمر، وتمكينا له، ولو كان فيه وحده لقلق منه موضعه، ولما رست فيه قدمه، ولم يؤمن عليه انتقاله إلى ضده، كما تقول فى مدح الإنسان: أنت من القوم الكرام، ومنزعك إلى السادة، أى لك فى هذا الفعل سابقة وأول فأنت مقيم عليه، ومحقوق به، ولست دخيلا فيه على غير أول، ولا أصل فيخشى عليك تبوك عنه (٣)» فما ذكره ابن جنى فى الخصائص عن سر التعبير (بمثل) قد أكده لنا بتكراره فى المحتسب، وخلاصة قوله: أنه لا غرابة فى وصفه بهذا الوصف، أو نفيه عنه، إذ ليس هذا الوصف مقصورا عليه، وإنما يشمل

---

(١) انظر سر صناعة الإعراب ١/٢٧١، الخصائص ٢/٢٧٢ وما بعدها المحتسب ١/٥١.

(٢) الخصائص ٢/٢٠-٢١.

(٣) المحتسب ١/١١٤.

غيره أيضا، وهذا ادعى إلى التصاق الوصف به، إذ لا يتطرق لأحد أن ينتزعه منه بدعوى: أن أحدا لم يتصف بهذا الوصف أبدا. وإذا كانت (مثل) هى التى تضيف ذا المعنى كله. فالتوكيد والتثبيت من أبرز مميزاتها.

وابن جنى يكتفى بإبراز هذا المغزى دون أن يعرض لما اهتم به عبد القاهر من بعد: من لزوم التقديم بمثل: وقلق الكلام إذا تأخرت عن الأولية، وعدم استقامة المعنى ونبو اللفظ عنه [١]، لأن ابن جنى لم يكن بصدد الحديث عن النظم، وإنما كان يوضح أثر هذه الكلمة، ومغزاها فى الكلام.

وفى هذا الباب أيضا - ونعنى به شجاعة العربية - يفرد ابن جنى فصلا عن التقديم والتأخير، يبين فيه ما يجوز تقديمه من المسائل النحوية وما لا يجوز، وما يقبله القياس وما يرفضه، فكان فى هذا الفصل نحويا صرفا، دون أن يتجاوز النحو إلى البلاغة، وبعد أن يفرغ من هذه القواعد النحوية فى كتابه الخصائص يخلب عقولنا بما يذكره من النكت البلاغية التى تتجلى فى بعض مواضع التقديم، كتقديم المفعول به فى كتابه المحتسب مما نظن معه أن أحدا لم يساوقه فى هذا المضمار من البيان والعمق. وينبغى أن نروى عنه أولا بإيجاز ما ذكره فى (الخصائص) ثم نثنى به من ملاحظات بلاغية فى (المحتسب). فابن جنى يذكر فى الخصائص أن التقديم على ضربين: أحدهما ما يقبله القياس، والآخر ما يسهله الاضطرار [٢]. فالأول كتقديم المفعول على الفاعل وعلى الفعل، وكذلك ظرف الزمان والمكان، والاستثناء يتقدم على الاسم دون الفعل، فتقول ما قام إلا زيدا أحد، ولا تقول: إلا زيدا قام القوم. كذلك يجوز تقديم الخبر على المبتدأ، وخبر كان وأخواتها على أسمائها. وعليها أنفسها. كما يجوز تقديم المفعول له، مثل: طمعا فى برك زرعتك. ولا يجوز تقديم المفعول معه نحو قولك والطيالسة جاء البرد، لأن الواو هنا بمنزلة واو العطف فيقبح هذا، كما قبح وزيد قام عمر، كما يقبح تقديم التمييز على المميز، ولا يجوز تقديم نائب الفاعل، كما لا يجوز تقدم الفاعل على الفعل. ويضع قاعدة عامة يقول فيها «وليس فى الدنيا مرفوع يجوز تقديمه على رافعه. فأما خبر المبتدأ فلم يتقدم عندنا على رافعه، لأنه مرفوع بالمبتدأ والابتداء،

---

(١) الدلائل ١٠٧.

(٢) الخصائص ٢/ ٣٨٢.

فلم يتقدم الخبر عليهما معا، وإنما تقدم على أحدهما وهو المبتدأ، وبذلك لا تنتقض القاعدة. كما لا يجوز تقديم الصلة على الموصول، ولا التوابع كلها ما عدا عطف النسق وهو قليل، والذي جوز التقديم في عطف النسق كما في قولك قام وعمرو زيد، أنك اتسعت في الكلام قبل الاستقلال والتمام. وسبب قلته أنه ضعيف من جهة القياس، لأنك إذا قلت قام وزيد عمرو فقد جمعت أمام زيد بين عاملين، أحدهما قام، والآخر الواو، الا تراها قائمة مقام العامل قبلها، وإذا صرت إلى ذلك صرت كأنك قد أعملت فيه عاملين. كما لا يجوز تقديم المضاف إليه على المضاف، ولا الجواب على المجاب سواء كان شرطا أو قسما. وبعد أن يفرغ ابن جنى من سرد هذه المسائل وأمثلتها، وتعليل ما يستحق التعليل يقول «فهذه وجوه التقديم والتأخير في كلام العرب، وإن كنا تركنا منها شيئا، فإنه معلوم الحال ولاحق بما قدمناه»[1]. وواضح أن ابن جنى في هذا الباب كله قد وقف عند سرد ما يتفق مع قواعد النحو، وما يختلف عنها، مراعيا صحة القياس، أو ضعفه، أو فساده، دون أن يذكر لنا أسباب بلاغة التقديم، فإذا تقدم به الزمن، وصنف (المحتسب) نراه يركز تركيزا شديدا على التقديم، وخاصة تقديم المفعول، ليبين أهميته البلاغية. وقوله هو القول الفصل الذى لم يترك فيه للاحقين شيئا. ويقتضينا هذا أن نسجل ما قاله ابن جنى في بيان عناية العرب بالمفعول تسجيلا تاما نظرا لأهميته القصوى التى يمكن أن ينتفع بها دارسوا البلاغة في شتى أطوارها. فأهمية المفعول عند ابن جنى تظهر في ناحيتين الأولى: تقديم المفعول، والثانية: حذف الفاعل وإسناد الفعل إلى المفعول. ويشعر ابن جنى بأهمية ما يقول في هذا الصدد، ومبلغ ما به من خطورة فيقول «ينبغى أن يعلم ما أذكره هنا. وذلك أن أصل وضع المفعول أن يكون فضلة، وبعد الفاعل. كضرب زيد عمرا، فإذا عناهم ذكر المفعول قدموه على الفاعل فقالوا ضرب عمرا زيد. فإن زادت عنايتهم به قدموه على الفعل الناصبه، فقالوا: عمرا ضرب زيد. فإن تظاهرت العناية به، عقدوه على أنه رب الجملة، وتجاوزوا به حد كونه فضلة، فقالوا: عمرو ضربه زيد، فجاءوا به مجيئا ينافى كونه فضلة، ثم زادوه على هذه الرتبة فقالوا: عمرو ضرب زيد، فحذفوا ضميره ونووه، ولم ينصبوه على ظاهر أمره، رغبة به عن

---

(١) الخصائص ٢/ ٣٩٠.

صورة الفضلة، وتحاميا لتصبه الدال على كون غيره صاحب الجملة، ثم أنهم لم يرضوا له بهذه المنزلة، حتى صاغوا الفعل له، وبنوه على أنه مخصوص به، وألغوا ذكر الفاعل مظهرا أو مضمرا فقالوا ضرب عمرو، فاطرح ذكر الفاعل البته بل أسندوا بعض الأفعال إلى المفعول دون الفاعل البته مثل قولهم: امتقع لونه، ولم يقولوا امتقعه كذا.. وهذا كله يدل على شدة عنايتهم بالفضلة. لأنها تجعل الجملة تابعة في المعنى لها، حتى إنها إذا لم تكن تابعة لها وكان المفعول مقدما منصوبا فإنه لا يعدم دليل العناية به، وهو تقديمه اللفظ منصوبا، وهذه صورة انتصاب الفضله مقدمة لتدل على قوة العناية به»[١]. فابن جنى يقرر أن تقديم المفعول يكون لنكتة بلاغية هى العناية بشأنه، وأن هذه العناية تقوى وتضعف بحسب الحالات، وكلما قويت العناية اتخذ التقديم صورة جديدة، وهذه الصور تصل إلى اربع مراتب. الأولى: أن يتقدم المفعول على الفاعل فقط، والثانية: أن يتقدم على الفعل منصوبا، والثالثة: أن يتقدم على الفعل مرفوعا ويصبح عمدة بعد أن كان فضلة، والرابعة: وهى أقواها وأرفعها منزلة، لأنها تفضل الثالثة بأن الجملة التى بعد المقدم تصبح مختصة به عندما تخلو من الضمير. ولا شك أن كل حالة من هذه الأحوال تستعمل فى مكانها المناسب، وما تتفق مع حال المتكلم أو السامع. ويذكر ابن جنى أن من دلائل شدة عنايتهم بالمفعول أن يحذف الفاعل فيتسلط حينئذ الفعل على المفعول مباشرة، وكأنه هو الفاعل كما فى حالة بناء الفعل للمجهول. واقتصار بعض الأساليب على المفعول دون الفاعل البته دليل آخر على هذه العناية. ولا يفتأ ابن جنى يردد هذه العناية فى مواضع شتى من الكتاب، ليؤكد وجهة النظر التى ذهب إليها فى تقديم المفعول، والعناية به. وما دام ابن جنى يذكر أن من دلائل العناية بالمفعول بناء الفعل لما لم يسم فاعله، فإنه يتطرق إلى القيمة البلاغية فى بناء الفعل للمجهول فيقول فى قراءة ابن مسعود (يوم يقال لجهنم). هذا يدل على أن قولنا ضرب زيد ونحوه لم يترك ذكر الفاعل للجهل به، بل لأن العناية انصرفت إلى ذكر وقوع الفعل بزيد، عرف الفاعل به، أو جهل لقراءة الجماعة (يوم نقول) وهذا يؤكد عندك قوة العناية بالمفعول به. ويمضى فيقول: وفيه شاهد، وتفسير لقول سيبويه فى الفاعل والمفعول: وإن كانا جميعا يهمانهم

---

(١) انظر المحتسب بتصرف ١/٦٥، ٦٦، ٣٦٢.

ويعتنيانهم، ومن شدة قوة العناية بالمفعول أن جاءوا بأفعال مسندة إلى المفعول، ولم يذكروا الفاعل معها أصلا، وهى نحو قولهم امتقع لون الرجل، وانقطع به، وجن زيد، ولم يقولوا أمتقعه ولا انقطعه ولا جنه، ولهذا نظائر، فهذا كإسنادهم الفعل إلى الفاعل البته فيما لا يتعدى نحو قام زيد وقعد جعفر» [1]. فكان أسلوب البناء للمجهول قصد به التركيز على المفعول به وجعله الغاية من الكلام، وأن اهتمامهم به يفوق كل اهتمام بغيره من ألفاظ الجملة.

وثمة بعض الأمور النحوية التى قل أن يلتفت إليها فى علاقتها بالبلاغة نظرا لما فيها من تركيب نحوى خاطئ كعود الضمير على متأخر لفظا ورتبة. نرى ابن جنى لا يقف فيه موقف النحاة، بل يفطن إلى أن العرب حين تلجأ إلى هذا الأسلوب كانت تلجأ إليه بدافع من حسها اللغوى، والبلاغى الذى لا يستطيع أن يعلله العربى البسيط فى تفكيره، ولكنه يعبر به، ولا يجد غضاضة فى نفسه من هذا التعبير. فابن جنى لا يرى فى هذا الأسلوب ضربا من الضرورة أو الشذوذ، بل يرى فيه شدة اهتمام بالمفعول لا تقل عن شدة اهتمامهم بالفاعل. وأن وضع المفعول بعد الفاعل ربما يعنى أنه أقل درجة من حيث الاهتمام به، فالتصاق ضمير المفعول بالفاعل، وعودته على المفعول المتأخر عنه يلفت نظرنا إلى هذا الاهتمام، ورغم هذه اللفتة الفنية الدقيقة التى التفت إليها ابن جنى، إلا أننا لا نستطيع أن نضيفها إليه، لأنه فى ذلك كان متأسيا بأبى الحسن الأخفش (ت ٢١٥ هـ) «فقد جوز الأخفش وتبعه ابن جنى نحو ضرب غلامه زيدا أى اتصال ضمير المفعول به بالفاعل مع تقدم الفاعل لشدة اقتضاء الفعل للمفعول به كاقتضائه للفاعل واستشهد بقوله:

جزى ربه عنى عدى بن حاتم   جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

وبقوله:

لما عصا أصحابه مصعبا   أدى إليه الكيل صاع بصاع [2]

فذكر تقديم المفعول وشدة اقتضاء الفعل له يتردد فى أكثر من موضع من واضع

---

(١) الخصائص ٢/ ٢٨٤، ١/ ١٢٥.

(٢) شرح الكافية ١/ ٧٢ الرضى.

الكتاب. وابن جنى قد تحدث عنه في استقصاء وشمول، وعدد مما فيه من مراحل تتفاوت قوة وضعفا وبين في كل مرحلة كيف تكون العناية أشد من المرحلة التي قبلها، واختلاف الأساليب لإبراز تلك العناية. كل ذلك يدلنا على أن أمر التقديم والتأخير عند ابن جنى لم يكن صغيرا، وخطبه لم يكن هينا، وأن تتبع مواضعه ليس ضربا من التكلف كما زعم عبد القاهر حين أزرى على النحاة في معالجتهم أمر التقديم. وبدلا من أن نجد عبد القاهر يدافع عن هذا الاتجاه الذي اتخذه النحاة، وخاصة ابن جنى إزاء تفسيرهم لتقديم المفعول به، راح ينتقد مسلكهم، ويبخس جهدهم متهما إياهم بأنهم لا يتغلغلون إلى معرفة دقائق الكلام سواء في التقديم والتأخير، أو الحذف والتكرار، أو الإظهار والإضمار، أو الفصل والوصل، ولا يغوصون إلى إدراك أنواع الفروق والوجوه. في الوقت الذي نرى فيه ابن جنى يبرز التقديم في صوره المختلفة، ودرجاته المتفاوتة.

وابن جنى ينظر في أدوات الاستفهام فيراها أحيانا تخرج عنه إلى غيره من التقرير أو الإنكار أو التهكم أو التوبيخ وغير ذلك مما يدخل في صميم البلاغة، ولكن الاستفهام في خروجه عن صورته الأصلية إلى صورة أخرى كان مرتكزا على آراء نحوية بحتة اعتمد فيها ابن جنى على يونس بن حبيب (ت١٨٢هـ) وسيبويه (١٨٠هـ) والفارسي (ت٣٧٧هـ) حين حكى الأول عن العرب: ضرب من منا: أى إنسان إنسانا، أو رجل رجلا، أفلا نراه كيف جرد (من) من الاستفهام. ولذلك أعربها. ومن ثم فإن ابن جنى يفرد بابا أسماه (باب في خلع الأدلة) [1] وخلع الأدلة تجريدها من المعانى المعروفة لها، والمتبادرة فيها، وإرادة معان أخرى لها، أو تجريدها من بعض معانيها. فيضرب أمثلة يبين فيها كيف يخرج الاستفهام إلى الخبر فتتحول أداة الاستفهام من البناء إلى الإعراب كقولهم في الخبر «مررت برجل أى رجل» فجرد (أيا) من الاستفهام أيضا.. فدليل ابن جنى على أن هذه الأدوات قد خرجت عن الاستفهام ليس فقط ما لا حظه من كون المعنى ليس فيه دلالة الاستفهام، بل استأنس أيضا بقواعد النحو. فكان إعراب (من) في قولهم ضرب من منا شاهدا على أنها خلعت عن دلالة الاستفهام. وكان إعراب (أى) وجرها وصفا في قولك مررت برجل أى رجل.. دليلا على أنها خلعت عن دلالة

---

(١) الخصائص ١٧٩/٢.

الاستفهام أيضا.. ومن هذه القواعد النحوية فى إخراج أدوات الاستفهام عن صورتها التى وضعت لها، واستعمالها فى صورة أخرى. انطلقت كثيرا من الصور البلاغية، واحتلت بابا من أهم الأبواب فى علم المعانى.

فالهمزة تخرج عن الاستفهام إلى التقرير «الا ترى أن التقرير ضرب من الخبر، وذلك ضد الاستفهام، ويدل على أنه قد فارق الاستفهام امتناع النصب بالفاء فى جوابه والجزم بغير الفاء فى جوابه. ألا تراك لا تقول ألست صاحبك فتكرمك كما تقول لست صاحبنا فتكرمك. ثم يكشف ابن جنى عن تأثير همزة التقرير، وما تدخله من تغيير فى المعنى حيث إنها «تحول النفى إلى إثبات، والإثبات إلى نفى، فقول جرير فى مدح عبد الملك بن مروان،

ألستم خير من ركب المطايا　　　وأندى العالمين بطون راح

أى (أنتم كذلك) وقول الله عز وجل (آلله أذن لكم)، و(أأنت قلت للناس) أى: لم يأذن لكم، ولم تقل للناس اتخذونى وأمى إلاهين، ولو كان استفهاماً محضا لأقرت الإثبات على إثباته، والنفى على نفيه، فإذا دخلت على الموجب نفته، وإذا دخلت على النفى نفته، ونفى النفى عائد به إلى الإثبات [1].

ويلاحظ أن ابن جنى يعتبر الاستفهام فى قوله تعالى (آلله أذن لكم) للتقرير وإن كان عبد القاهر يجعل الاستفهام فى هذه الآية للانكار [2]. ولا تناقض بين الرأيين، فلا بأس بأن تكون الهمزة للإنكار والتقرير معا، فالمعنى على إنكار ان يكون من الله تعالى إذن فيما زعموه فى جعلهم الحلال والحرام من الرزق، والحث على الاعتراف والإقرار بأن الله لم يأذن لهم بذلك. وعبد القاهر فى موضع يسبق هذه الآية مباشرة فى قوله تعالى (أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم) يقول «واعلم أن الهمزة فيما ذكرنا تقرير بفعل قد كان، وإنكار له لم كان، وتوبيخ لفاعله عليه» [3] فيجعل الهمزة للتقرير والإنكار فى آن واحد وبذلك يوضح لنا ابن جنى توضيحاً كافياً شافياً معنى التقرير فى الاستفهام وكيفية تمييزه عن غيره فى سهولة ويسر. ولا يقتصر على ذلك حتى يخرج إلى شىء هو القصد من كل هذا التمهيد، فيبين

(١) الخصائص ٢/٤٦٣.

(٢) الدلائل ٨٩.

(٣) الدلائل ٩٠.

لنا الأسباب التي تدعو إلى خروج الاستفهام عن صورته، وهو في ذلك لا يذكرها جملة، بل يذكر بعضها على أن يدع لنا ما نرتبه من أسباب أخرى تتطلبها الحالات المختلفة. ومهما يكن فهو في ذكر ما ذكر من الأسباب كان رائداً عملاقاً يتعمق بواطن النفس البشرية، ويدرك أغوارها السحيقة، ومراميها المتعددة ليصل السائل بسؤاله إلى كل ما يبغى الوصول إليه فيقول «إن المستفهم عن الشيء قد يكون عارفاً به مع استفهامه في الظاهر عنه، لكن غرضه بالاستفهام عنه أشياء. منها: أن يرى المسئول أنه خفي عليه ليسمع جوابه عنه. ومنها أن يتعرف حال المسئول هل هو عارف به، ومنها أن يرى الحاضر غيرهما أنه بصورة السائل المسترشد، لما له في ذلك من الغرض. ومنها أن يعد ذلك لما بعده مما يتوقعه، حتى إن حلف بعد أنه قد سأله عنه حلف صادقا، فأوضح بذلك عذرا. ولغير ذلك من المعاني التي يسأل السائل عما يعرفه لأجلها وبسببها. فلما كان السائل في جميع هذه الأحوال قد يسأل عما هو عارفه أخذ بذلك طرفا من الإيجاب، لا السؤال عن مجهول الحال. وإذا كان ذلك كذلك جاز لأجله أن يجرد في بعض الأحوال ذلك الحرف لصريح ذلك المعنى. فمن هنا جاز أن تقع هل في بعض الأحوال موضع»[1] قد فابن جني بعد أن يسرد بعض الأسباب التي تلجئ إلى هذا الأسلوب، يذكر كيف كان الاستفهام هنا نوعا من الإيجاب، ويجيب عن ذلك بأن السائل لا يجهل ما يسأل عنه، وإنما هو يسأل عن شيء يعرفه، فاتخذ بذلك معنى الإيجاب وإن كانت صورته صورة الاستفهام، ويتخذ من ذلك علة لورود (هل) في بعض الأحيان بمعنى (قد) لما فيها من معنى الإيجاب «فقولك للرجل لا تشك في ضعفه عن الأمر، هل ضعفت عنه، وللإنسان يحب الحياة. هل تحب الحياة. أي فكما تحبها فليكن حفظك نفسك لها، وكما ضعفت عن هذا الأمر فلا تتعرض لمثله مما تضعف عنه، وكان الاستفهام إنما داخل هذا الموضع بأن يتبع الجواب عنه بأن يقال: نعم، فإن كان كذلك فيحتج عليه باعترافه به فيجعل ذلك طريقا إلى وعظه أو تبكيته. ولو لم يعترف في ظاهر الأمر به، لم يقو تقريعه به، وتحذير من مثله، قوته إذا اعترف به. لأن الاحتجاج على المعترف أقوى منه على المنكر أو المتوقف»[2]. وهنا يقرر ابن

---

(١) الخصائص ٢/١٦٤، ١٦٥.

(٢) الخصائص ٢/١٦٣، ١٦٤.

جنى سببا بلاغيا آخر لأسلوب الاستفهام التقريرى: فالسائل لا يريد أن يقرر المخاطب بما يقول فحسب، بل يجعل هذا التقرير سبيلا إلى وعظه أو تبكيته، بل يبين أن المتكلم لو لم يتخذ هذا الأسلوب، وأظهره فى صورة الخبر دون الاستفهام لما وصل إلى مراده، لتهافت حجته، إذ أن المخاطب منكر للأمر وغير معترف به بخلاف ما إذا ذكره فى صورة سؤال يستخلص منه ما يريد من الاعتراف والإقرار. وهكذا يمضى ابن جنى فى كل ما صادفه من صور الاستفهام الذى لا يراد به صريح الاستفهام، بل قصد به مغزى آخر كالتهكم والاستهزاء او الإنكار. فنراه فى قوله تعالى (أم تأمرهم أحلامهم بهذا أم هم قوم طاغون) أى: بل أهم قوم طاغون؟ - أم بمعنى بل التى يعقبها استفهام يقول «أخرجه مخرج الاستفهام وإن كانوا عنده تعالى قوما طاغين، تلعبا بهم وتهكما عليهم، وهذا كقول الرجل لصاحبه الذى لا يشك فى جهله: أجاهل انت؟ توبيخا له، وتقبيحا عليه. ومعناه: اى قد نبهتك على محالك فانتبه لها واحتط لتقسك منها [١].

والاستفهام بمعنى النفى كثير، واستنباط معنى النفى من الكلام غير المنفى، وإن لم يكن فيها استفهام له نظائر كثيرة فى اللغة العربية، وابن جنى يضع أمامنا صورا من هذين النوعين، فالنوع الأول كقوله تعالى (أنحن صددناكم عن الهدى بعد إذ جاءكم؟) معناه الإنكار له، والرد عليهم فى قول المستضعفين لهم (لولا أنتم لكنا مؤمنين) فكأنهم قالوا لهم فى الجواب: ما صددناكم فردوه ثانيا عليهم فقالوا بل صدنا عنه تصرم الزمان علينا. وأنتم تأمروننا ان نكفر بالله. ويمضى فيقول: وقد كثر عنهم تأول معنى النفى وإن لم يكن ظاهرا إلى بادى اللفظ قال الله تعالى (قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن) أى ما حرم إلا الفواحش وعليه بيت الفرزدق.

أنا الدافع الحامى الذمار وإنما ... يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

اى ما يدافع عن أحسابهم إلا أنا. ولذلك فصل الضمير فقال أنا، وأنت لا تقول: يقوم أنا ولا نحن، ولولا ما ذكرنا من إرادة النفى لقبح الفصل [٢] ابو على.

---

(١) المحتسب ٢/ ٢٩١.

(٢) المحتسب ٢/ ١٩٤.

وما ذكره ابن جنى من أن الكلام المثبت العارى عن الاستفهام فيه معنى النفى كبيت الفرزدق قد استعان به البلاغيون فقالوا إن النحاة يرون أن (إنما) تفيد القصر، لأن فيها معنى (ما وإلا) حتى يصح انفصال الضمير فى البيت [1]. فابن جنى لم يغفل فى هذا الموضع السر البلاغى فى التعبير بالاستفهام وإرادة الخبر (النفى) بل حددها، وبين أن المراد به الإنكار بخلاف الموضع السابق الذى لم يعرج فيه على بيان السبب كما وضحنا آنفا.

وابن جنى لم يقتصر على الاستفهام وحده من أساليب الإنشاء التى يراد بها الخبر، بل ذكر أيضا أن الأمر قد يراد به الخبر، وابن جنى فى ذلك لم يكن يعنى بإبراز المعانى التى يحتملها لفظ الأمر من وعد ووعيد وتعجيز وتعجب وتمن وغير ذلك كما فعل ابن فارس [2]. لأنه أراد فقط أن يطلعنا على تعدد الأساليب وخروجها من حالة إلى أخرى فيقول «فقد جاءت ألفاظ الأمر يراد بها الخبر كما جاءت الخبر، ويراد بها الأمر. فمن ألفاظ الأمر التى يراد بها الخبر قوله تعالى (قل من كانَ فى الضلالة فليمدد له الرحمن مدا) إنما معناه، فسيمد له الرحمن مدا، أو فليمدن له الرحمن مدا ومنه قوله تعالى (أسمع بهم وأبصر). ومن ألفاظ الخبر المراد بها الأمر قوله تعالى (يؤمنون بالله ورسوله) فهذا فى معنى قوله آمنوا، ألا تراه إجابة بقوله عز وجل (يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنات) فهذا معناه آمنوا يغفر لكم ذنوبكم، كما تقول إن تؤمنوا يغفر لكم ذنوبكم، ولا يكون قوله، يغفر لكم جواب (هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم) «وإن كان أبو العباس (المبرد) رحمه الله قد ذهب إليه» [3]. وإذا كان الإنشاء (استفهاما وأمرا) يحمل فى طياته معان أخر كالتقرير أو الإنكار أو التهكم، أو يحمل معنى الوعد أو الوعيد أو التعجيب أو غير ذلك مما نصادفه فى الأساليب العربية، فإن الخبر أيضا لا ينحصر فى دائرة الإخبار، بل يتجاوزها إلى معان أخر يحملها فى طياته أيضا، كأن يكون له صورة الخبر، ومعناه الأمر كالآية السابقة (يؤمنون بالله ورسوله) ومثله قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن) أى ليتربص، أو الدعاء نحو قولهم: يرحم الله زيدا فهذا لفظ الخبر ومعناه الدعاء. أى ليرحمه الله [4] أو يحمل معنى

---

(1) المطول ٢١٢.

(2) الصاحبى ١٥٥.

(3) المنصف لابن جنى ١/٣١٧، ٣١٨ط مصطفى الحلبى.

(4) المحتسب ٢/٣٠.

التهكم، والاستهزاء كما في قراءة أبي بن كعب وابن مسعود (إذا متنا وكنا ترابا وعظاما إنا لمبعثون) على الخبر كلاهما بلا استفهام - يعني إذا وإنا - يقول ابن جني «فخرج هذا منهم على الهزء، وهذا كما تقول لمن تهزأ به: إذا نظرت إلى مت فرقا، وإذا سألتك جممت لي بحرا، أي الأمر بخلاف ذلك وإنما أقوله هازئا، ويدل على هذا مشاهد الحال حينئذ، ولولا شهود الحال لكان حقيقة لاعبثا فكأنه قال: إذا متنا وكنا ترابا بعثنا» (١).

وقد يراد بالخبر التعظيم والتحذير، كما في قراءة عكرمة (وبُرِّزَت الجحيم لمن تَرى) بالتاء مفتوحة. يقول أبو الفتح، فإن قيل إن النبي عليه السلام كان بحضرة المؤمنين الذين قد شهد لكثير منهم بالجنة، وشهد من حال الإيمان لهم بها، فكيف يجوز أن يقول الله له: النار لهؤلاء الذين تراهم؟ قيل إن الكلام خرج على وجه التعظيم والتحذير حتى كأنه عام لجميع من يقع البصر عليه إغلاظا وإرهابا، والمؤمنون مستثنون منه بقوله تعالى (فأبى أكثر الناس إلا كفورا) وبقوله (وما آمن معه إلا قليل) وبغير ذلك من الآيات التي تشير إلى هذا المعنى، ولهذا الأسلوب أشباه كثيرة» (٢).

وهكذا نرى ابن جني قد أطنب في ذكر الاستفهام، ودواعيه البلاغية، وتشعب منه إلى ذكر الخبر وضروربه البلاغية، وكما قلنا من قبل إن النفاذ للحديث عن الاستفهام كان نتيجة لآراء نحوية بحتة التمسها ابن جني عند يونس ابن حبيب، وسيبويه، والأخفش والفارسي، واتخذ من هذه القواعد النحوية ركيزة يعتمد عليها، وينطلق منها حتى بلغ هذا الشاو البعيد (٣). فموقف ابن جني من الأساليب التي أدخلت عند المتأخرين في علم المعاني كان موقفا كبيرا، حيث طرح للمناقشة كثيرا من موضوعاته، وأدلى فيها بآراء قيمة، بعضها لم يتوصل إليها أحد قبله، وخاصة تعليلاته وتوجيهاته. فقد كان لا يقنع بما يضفيه الإحسان، أو يعكسه الشعور إزاء صحة هذه المسألة أو خطئها، وحسنها أو قبحها، بل يضيف إلى ذلك أسباب الحسن أو القبح، ولا يزال بنا حتى نسلم بوجهة نظره الدقيقة

---

(١) المحتسب ٢/٣٠٩.

(٢) المحتسب ٢/٣٥١.

(٣) انظر ص٣٠٨ من هذا الكتاب.

الصائبة، فكانت له جولات فى أبواب غزيرة مثل الإيجاز والإطناب وبعض ملحقاته كالتذييل والاعتراض، كما تحدث عن الالتفات حديثا يعتبر الأول والأخير من نوعه عند السابقين واللاحقين، والحذف والزيادة، والتقديم والتأخير، والاستفهام والخبر، وخروج كل منهما عن موضعه، كما تشعب به الحديث إلى تفريعات ثانوية لها أهميتها فى علم المعانى كعطف الخاص على العام، والفرق بين لم ولما، وأم وبل، والظن واليقين والجملة الاسمية والفعلية، واسم الإشارة واسم الفاعل، وعود الضمير على متأخر لفظا ورتبة وما فيه من سر بلاغى، كما تناول البلاغة والتعقيد وأنواع الدلالات وغير ذلك مما لا نستطيع حصره من موضوعات أطلق عليها فيما بعد علم المعانى، فهذا فوق ما يتحمله منهج البحث، ولعل فيما ذكرنا الفائدة المرجوة.

الحقيقة والمجاز:

وقد كان لابن جنى أثر كبير فى اللاحقين بما ذكره فى الحقيقة والمجاز، وبيان الفرق بينهما [1]. فالحقيقة عنده: ما أقر فى الاستعمال على أصل وضعه فى اللغة، والمجاز ما كان بضد ذلك، أى استعمال اللفظ فى غير ما وضع له فى اللغة. ومن خلال حديثه عن المجاز نتبين أنه لابد فيه من التشبيه، كما لابد فيه من قرينة، أو دليل يوضح أن اللفظ مستعمل فى غير معناه الأصلى. وبذلك يكون المجاز عنده كما استقر الأمر عليه عند المتأخرين فى تعريف الاستعارة بأنها استعمال اللفظ فى غير ما وضع له لعلاقة المشابهة، ومعنى هذا أن ابن جنى يلغى المجاز المرسل إلغاء تاما، وكل ما ذكره ابن جنى من أمثلة ينطبق عليها المجاز المرسل، شرحه بما يفيد عنده أنه من باب الاستعارة بالكناية.

ويذكر ابن جنى أن المجاز يعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة: وهى الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة. فمن ذلك قول الرسول عليه السلام فى الفرس، هو بحر، فالمعانى الثلاثة موجودة فيه: أما الاتساع، فلأنه زاد فى أسماء الفرس، البحر، ولو عرى الكلام من دليل يوضح الحال لم يقع عليه بحر لما فيه من التعجرف فى المقال من غير إيضاح ولا بيان. وأما التشبيه، فلأن جريه يجرى فى الكثرة مجرى مائه. وأما التوكيد، فلأنه شبه

---

(١) الخصائص ٢/٤٤٢.

العرض بالجوهر، وهو أثبت فى النفوس منه. ويمضى ابن جنى فى ذكره الأمثلة، وبيان المعانى الثلاثة التى يشتمل عليها المجاز: وهى الاتساع والتوكيد والتشبيه ثم يقول «ومن المجاز كثير من باب الشجاعة فى اللغة: من الحذف والزيادات والتقديم والتأخير والحمل على المعنى والتحريف واعتبار الحذف والزيادة، والتقديم والتأخير من المجاز لم يأخذ به المتأخرون، لأنها عندهم داخلة فى علم المعانى. أما اعتبار ابن جنى التشبيه البليغ مثل (هو بحر) مجازا فليس غريبا. وقد أخذ به عبد القاهر إمام البلاغيين وهو يفرق بين المشبه به إذا وقع نكرة وبينه إذا وقع معرفة، فإذا كان معرفة مثل زيد الأسد فإنه يكون تشبيها، ومن الخطأ أن يسمى استعارة، وذلك لصحة دخول الكاف على المشبه به، فتقول زيد كالأسد، أما إذا وقع المشبه به نكرة مثل (هو بحر) فإنه يعطينا العذر لتسميته استعارة، لأنه لا يحسن أن نقول (هو كبحر، أو زيد كأسد)، لأن الكاف لا يحسن دخولها على المشبه به. إذا كان نكرة. وعبد القاهر ينص على ذلك صراحة بقوله « فإن قلت هو بحر وهو ليث ووجدته بحرا، وأردت أن تقول إنه استعارة كنت أعذر وأشبه بأن تكون على جانب من القياس، ومتشبثا بطرف من الصواب، وذلك أن الاسم قد خرج بالتنكير عن أن يحسن إدخال حرف التشبيه عليه، فلو قلت هو كأسد أو هو كبحر كان كلاما نازلا غير مقبول، كما يكون قولك هو كالأسد [١]. وعبد القاهر حين يقرر جواز كون التشبيه البليغ إذا كان المشبه به نكرة استعارة، فإنه يقرر بالتالى صحة كونه مجازاً ويكون حينئذ على وفاق مع ما ذكره ابن جنى.

ويعرض ابن جنى لبعض أمثلة الحذف التى ذكرها سيبويه دليلا على الاتساع والإيجاز، ومن طريقة تناوله نلمح مدى التطور الذى وصل إليه التفكير البلاغى، فمثلا حين يذكر سيبويه أن من كلام العرب « بنو فلان يطؤهم الطريق، يقول : وإنما يطؤهم أهل الطريق، ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى (واسأل القرية) يقول : إنما يريد أهل القرية، فاختصر وعمل الفعل فى القرية [٢] » ولكن ابن جنى لا ينظر إلى ذلك نظرة سيبويه فى التعبير عن الغرض بإيجاز شديد، بل يطنب فى القول، ليوضح الفكرة التى يحتوى عليها المجاز، انظر

---

(١) أسرار البلاغة ٢٧٢.

(٢) الكتاب ١/١٠٨، ١٠٩.

إليه في المثال الأول حين يقول « ألا ترى أنك إذا قلت بنو فلان يطؤهم الطريق، ففيه من السعة إخبارك عما لا يصح وطؤه بما يصح وطؤه... ووجه التشبيه إخبارك عن الطريق بما تخبر به عن سالكيه فشبه بهم، إذ كان المؤدى لهم، فكأنه عم. وأما التوكيد، فلأنك إذا أخبرت عنه بوطئه إياهم كان أبلغ من وطء سالكيه لهم. وذلك أن الطريق مقيم ملازم، فأفعاله مقيمة معه، وثابتة بثباته. وليس كذلك أهل الطريق، لأنهم قد يحضرون فيه، ويغيبون عنه، فأفعالهم أيضا كذلك حاضرة وقتا، وغائبة أخرى، فأين هذا بما أفعاله ثابتة مستمرة، ولما كان هذا كلاما الغرض فيه المدح والثناء، اختاروا له أقوى اللفظين، لأنه يفيد أقوى المعنيين [1] » فابن جنى يذكر أولا كيف كان الاتساع بهذا التعبير المجازى ثم التشابه بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى، ثم كيف كان هذا التعبير المجازى أكثر بلاغة ومبالغة من التعبير الحقيقى ويوضح لنا فى هذا المعنى الثالث السر البلاغى الذى يدعونا إلى القول بأن المجاز أبلغ من الحقيقة، لما فى معناه من القوة التى يعرى منها المعنى الحقيقى، ولا شك أن هذه الطريقة قد سلكها الرمانى قبل ابن جنى، وكان فيها مبرزا حين تناول الاستعارة، فكان اللاحقون - بالمقياس الفنى - عالة عليه إذا تناولوا الاستعارة، أو ما يمت إليها بصلة كالمجاز. ولهذا نقول إن ابن جنى قد كان متأثرا بالرمانى حين أراد أن يبرز لنا أبلغية المجاز على الحقيقة. أما المثال الثانى الذى يعنينا فى مجال المقارنة بين سيبويه وابن جنى قوله تعالى (واسأل القرية) فيذكر ابن جنى أن فيه المعانى الثلاثة أيضا : أما الاتساع، فلأنه استعمل لفظ السؤال مع ما لا يصح فى الحقيقة سؤاله، ألا تراك تقول: وكم من قرية مسئولة. فهذا ونحوه اتساع. وأما التشبيه : فلأنها شبهت بمن يصح سؤاله لما كان بها ومؤلفا لها. وأما التوكيد، فلأنه فى ظاهر اللفظ إحالة بالسؤال على من ليس من عادته الإجابة. فكأنهم تضمنوا لأبيهم (يعقوب) عليه السلام أنه إن سأل الجمادات والجبال أنبأته بصحة قولهم، وهذا تناه فى تصحيح الخبر، أى لو سألتها لأنطقها الله بصدقنا، فكيف لو سألت من عادته الجوانب » [2] فالفرق واضح، والبون شاسع بين من يذكر فقط أن فى هذا الأسلوب اتساعا أو حذفا، دون أن نتبين منه كيف يكون الاتساع كما فعل سيبويه، وبين من يذكر ما يتصل بهذا

(١) الخصائص ٢/٤٤٦.

(٢) الخصائص ٢ ٤٤٧.

الأسلوب من اتساع، وكيفيته، وبيان المشابهة بين المعنى قبل أن يتسع، وبعد أن دخله الاتساع وبيان بلاغته، وما طرأ عليه من توكيد ومبالغة، لم نر لها نظيرا قبل ابن جني، غير ان الذي يلفت النظر هنا أن ابن جني ينظر إلى هذا المجاز نظرة المتأخرين إلى الاستعارة بالكناية ففي قولهم «بنوفلان يطؤهم الطريق يشبه الطريق بقوم سائرين، والوطء دليل على ذلك التشبيه، وفي قوله تعالى (واسأل القرية) يشبه القرية بإنسان والسؤال دليل على ذلك التشبيه. فالعلاقة هنا المشابهة. فخرج عن كونه مجازا مرسلا، واصبح من أنواع الاستعارة، ويعني بها الاستعارة المكنية. ويستعمل ابن جني هذا التشبيه ويقصده في جميع الوان المجاز، بل يعتبره ركنا من أركانه الثلاثة، ومعنى هذا أنه يلغى المجاز المرسل إلغاء تاما، ويجعله داخلا في نطاق الاستعارة بالكناية.

والسيوطي (ت ٩١٠هـ) ينقل ما ذكره ابن جني في هذا الباب نقلا كاملا بنصه وفصه فيذكر الحقيقة والمجاز، وما يجب أن يتوافر فيه من اتساع وتشبيه وتوكيد كما يذكر أمثلته، وما يدخل المجاز في اللغة من أبواب الحذف والزيادة والتقديم والتأخير دون أن يعقب عليه بشيء كأنه يسلم له بكل ما يقول»[١] بخلاف ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ) الذي ناقضه في جميع أقواله وتعقبه في كل معنى من المعاني الثلاثة التي يرى ابن جني أنها لازمة للمجاز. ولا يزال ابن الأثير يردد مناقضته لابن جني المرة تلو المرة حتى يقنعنا في النهاية بأن آراء ابن جني لا تسلم من النقد بل ينبغي أن يدخلها شيء من التعديل حتى يستقر بها الأمر. يقول ابن الاثير «وكنت تصفحت كتاب الخصائص لأبي الفتح عثمان بن جني، فوجدته قد ذكر في المجاز شيئا يتطرق إليه النظر، وذلك أنه قال «لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا لمعان ثلاثة: وهي الاتساع والتشبيه والتوكيد. فإن عدمت الثلاثة كانت الحقيقة البتة.. والنظر يتطرق إليه من ثلاثة أوجه.

الأول: أنه جعل وجود هذه المعاني الثلاثة سببا لوجود المجاز، بل وجود واحدا منها سببا لوجوده، ألا ترى أنه إذا وجد التشبيه وحده كان ذلك مجازا، وإذا وجد الاتساع وحده كان ذلك مجازا، ثم إن كان وجود هذه المعاني الثلاثة سببا لوجود المجاز كان عدم واحد منها سببا لعدمه.

(١) المزهر ١/٣٥٦.

أما الوجه الثاني: فإنه ذكر التوكيد والتشبيه، وكلاهما شيء واحد على الوجه الذي ذكره، لأنه لما شبهت الرحمة - في قوله تعالى (وأدخلناه في رحمتنا) - وهي معنى لا يدرك بالبصر بمكان يدخل، وهو صورة قدرك بالبصر، دخل تحته التوكيد الذي هو إخبار عما لا يدرك بالحاسة بما قد تدرك بالحاسة.. ولا شك أن ابن جني أراد المبالغة والمغالاة في إبراز المعنى الموهوم إلى الصورة المشاهدة، فعبر عن ذلك بالتوكيد، وإذا أراد ذلك، فهو والتشبيه سواء على ما ذكره، ولا حاجة إلى ذكر التوكيد مع ذكر التشبيه (وابن جني نفسه يقر أن المجاز لا يستعمل إلا لضرب من المبالغة) (١).

وأما الوجه الثالث فإنه قال «أما الاتساع فهو أنه زاد في أسماء الجهات والمحال كذا وكذا.. وهذا القول مضطرب شديد الاضطراب، لأنه ينبغي على قياسه أن يكون جناح الذى في قوله تعالى (واخفض لهما جناح الذل) زيادة في أسماء الطيور، وذلك أنه زاد في أسماء الطيور إسما هو الذل.. ونعوذ بالله عن الخطل (٢).

ونحن نسلم بالاعتراض الأول والثاني، لأن المجاز يتحقق بواحد من المعاني الثلاثة التي ذكرها ابن جني دون أن يلزم من تحققه وجودها جميعا، ولأن المعنى الثاني والثالث وهما التشبيه، والتوكيد، كلاهما بمعنى واحد في مفهوم ابن جني في هذا الصدد حيث إنه لم يقصد بالتوكيد إلا المبالغة والمغالاة في إبراز المعنى كما يقول ابن الأثير. أما الاعتراض الثالث فنرى فيه لونا من التعسف الذي يطغى أحيانا على نظرة ابن الأثير، لأن ابن جني لم يقصد بالتوسع زيادة الأسماء إسما في جميع المجالات، بل أحيانا يرمي إلى هذه الزيادة، وأحيانا لا يراها ابن جني نفسه فلا يقول بها، كما رأيناه يوضح معنى السعة في قولهم «بنو فلان يطؤهم الطريق فيقول «ففيه من السعة إخبارك عما لا يصح وطؤه بما يصح وطؤه، وكذلك قوله سبحانه «واسأل القرية» يقول أما الاتساع، فلأنه استعمل لفظ السؤال مع مالا يصح في الحقيقة سؤاله. فالاتساع عند ابن جني ليس مقصورا أبدا على زيادة الأسماء اسما، بل يجري أيضا في استعمال الشيء على مالا يصح أن

---

(١) الخصائص ١/ ٣٧٢.

(٢) المثل السائر ٢/ ٨٤ وما بعدها.

يستعمل معه. وبهذا يصح قوله، ويسلم من الاعتراض، ففى قوله (جناح الذل) الذى اعترض به ابن الأثير على ابن جنى نراه استعمل لفظ الجناح على مالا يصح أن يستعمل معه وهو الذل، فيكون هذا متمشيا وموافقا لرأى ابن جنى فى المجاز.

وكما رأينا، فإن المجاز عند ابن جني يشمل التشبيه البليغ، والاستعارة، والمجاز المرسل، وهو عنده قائم على التشبيه ويدخل في مفهوم الاستعارة المكنية - فوسع بذلك دائرة المجاز حيث جعل التشبيه نوعا منه. بل إنه ذهب إلى أن أكثر اللغة إذا تأملناها تدخل فى باب المجاز، فى الاسم والفعل على حد سواء فيقول «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة وذلك عامة الأفعال نحو قام زيد، وقعد عمرو، وانطلق بشر، وجاء الصيف، وانهزم الشتاء، الا ترى أن الفعل يفاد فيه معنى الجنسية، فقولك قام زيد معناه كان منه القيام أى هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يكون ذلك، والجنس يطبق جميع الماضى، وجميع الحاضر، وجميع الآتى عن الكائنات من كل من وجد منه القيام، ومعلوم انه لا يجتمع لإنسان واحد فى وقت واحد ولا فى مائة ألف سنة، هذا محال عند كل ذى لب، فإذا كان كذلك علمت أن قام زيد مجاز لا حقيقة، وإنما هو على وضع الكل موضع البعض، للاتساع والمبالغة، وتشبيه القليل بالكثير.. ويبين لنا ابن جنى أنه يستمد هذه الفكرة وينقلها عن أستاذه أبى على الفارسى - ليس فقط ما ذهب إليه من أن أكثر اللغة مجاز، بل ينقل عنه أيضا ما ذكرناه آنفا من أن المجاز لابد أن يتوافر فيه الاتساع والتوكيد والتشبيه [1].

بل لا يكتفى ابن جنى بنقل هذه الفكرة الخطيرة عن أستاذه الفارسي، بل نراه يطبقها فى إفراط مغرب، فيذهب إلى أن الجملة المكونة من فعل وفاعل ومفعول فيها أكثر من مجاز واحد. الأول - كان نتيجة لإسناد الفعل إلى الفاعل، والثانى - فى المفعول نفسه فقولك «ضربت عمرا» مجازا أيضا من غير جهة التجوز فى الفعل - وذلك أنك فعلت بعض الضرب لاجميعه - ولكن من جهة اخرى، وهو أنك إنما ضربت بعضه لاجميعه، الا تراك تقول ضربت زيدا، ولعلك إنما ضربت يده، أو أصبعه، أو ناحية من نواحى جسده، ولهذا إذا احتاط الإنسان، واستظهر جاء ببدل البعض فقال ضربت زيدا رأسه: نعم ثم أنه مع ذلك

---

(١) الخصائص ٢/٤٤٧.

متجوز، ألا تراه قد يقول ضربت زيدا رأسه فيبدل للاحتياط وهو إنما ضرب ناحية من رأسه كله. ولهذا ما يحتاط بعضهم في نحو هذا فيقول: ضربت زيدا جانب وجهه الأيمن، أو ضربته أعلى رأسه الأسحق (الأسمى) لأن أعلى رأسه قد تختلف أحواله، فيكون بعضه أرفع من بعض.. وكذلك جاء الجيش أجمع، ولولا أنه قد كان يمكن أن يكون إنما جاء بعضه - وإن أطلقت المجئ على جميعه لما كان لقولك أجمع بمعنى. فوقوع التوكيد فى هذه اللغة أقوى دليل على شياع المجاز فيها، واشتماله عليها، حتى إن أهل العربية أفردوا له بابا لعنايتهم به، كما أفردوا لكل معنى أهمهم بابا [1]. ورغم أن ابن جنى ينقل هذا الرأى عن أستاذه أبى على الفارسى، فهو فى بعض كتبه يشرح هذه الفكرة، ثم يعقب عليها، كما لو كان هو خالقها ومبتكرها، وصاحب الفضل الأول فيها. فيقول «وهذا موضع يسمعه الناس منى ويتناقلونه دائما عنى فيكبرونه ويكثرون العجب به، فإذا أوضحته لم يسأل عنه استحياء، وكان يستغفر الله لا ستيحاشه منه» [2] وقد أخذ بقول ابن جنى الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ) حيث قال «وليس يجب أن تؤخذ العرب بالتحقيق فى كلامها، فإن تجوزها واستعاراتها أكثر [3]. ولكن ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) يختلف عن ابن جنى فى نظرته للحقيقة والمجاز، فيرى عكسه ويعتبر الحقيقة أكثر الكلام فيقول «وهذا أكثر الكلام وأكثر آيات القرآن وشعر العرب» [4]. وكذلك الإمام الغزالى (ت ٥٠٥هـ) وأتباعه يعتبرون الحقيقة أكثر من المجاز خلافا لابن جنى وأستاذه الفارسى لأن «المجاز خلاف الأصل، لأنه يتوقف على الوضع الأول والمناسبة، والنقل، وهى أمور ثلاثة، والحقيقة على الوضع وهو أحد الثلاثة فكان أكثر، ولأن المجاز لو ساوى الحقيقة لكانت النصوص كلها مجملة بل المخاطبات، فكان لا يحصل الفهم إلا بعد الاستفهام وليس كذلك. وقد تبعه فى ذلك تاج الدين السبكى حيث اعتبر المجاز خلاف الأصل مخالفا فى ذلك ابن جنى [5]. بل أن بعضهم أنكر المجاز كلية من القرآن، ولغة العرب كالإمام مالك والشافعى وأبى

---

(1) الخصائص ٢/ ٤٥٠، ٤٥١، ٣/ ٢٤٧.

(2) المحتسب ١/ ٢٢٩.

(3) أمالى المرتضى ١/ ٣٦٧.

(4) الصاحبى ١٦٧.

(5) المزهر ١/ ٣٦١.

حنيفة وابن تيمية، واعتبروا الكلام كله ضربا من الحقيقة (١). وحجة المنكرين لوقوع المجاز فى القرآن ان المجاز كذب، والكذب محال على الله، وأن الالتجاء إلى المجاز عجز عن التعبير بالحقيقة، والعجز محال على الله. ولذلك رأينا ابن قتيبة كما ذكرنا آنفا يشرع قلمه للدفاع عن وجود المجاز فى القرآن ورد هذه الشبهة متخذا من لغة العرب دليلا قاطعا على وجود المجاز فى القرآن، إذ يقول «ولو كان المجاز كذبا.. كان اكثر كلامنا فاسدا لأنا نقول نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وغير ذلك مما لا يمكن حمله على الحقيقة» (٢) والإمام السيوطى قد ساند ابن قتيبة فى نظرته لقضية المجاز، ودفع شبه المنكرين له فيقول «وأما المجاز فالجمهور أيضا على وقوعه فى القرآن، وأنكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشافعية، وابن خويز منداد من المالكية، وشبهتهم أن المجاز أخو الكذب، والقرآن منزه عنه.. ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن، فقد اتفق البلغاء على ان المجاز ابلغ من الحقيقة، ولو وجب خلو القرآن من المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد (٣). ولا شك أن قضية الحقيقة والمجاز قد شغلت العلماء زمنا طويلا ما بين منكر للمجاز كلية أو مصدق له تماما، ولكننا فى كل ذلك نشعر بمدى التكلف الذى يتورط فيه من ينكره كلية كابن تيمية، ومن يبالغ فى وجوده ويغرق اللغة كلها في المجاز كابن جنى. واعدل الآراء فى هذه القضية رأى ابن الأثير لتمشيه مع المنطق السليم، وعدم الجنوح نحو هذا الطريق أو ذلك، وقوله هو القول الفصل حين يقول «إن كلا المذهبين فاسد عندي وليست اللغة كلها مجازا، ولا كلها حقيقة، وإنما فيها الحقيقة والمجاز» (٤).

ويتناول ابن جنى ما نسميه بالاستعارة فى الحروف فيرفع من شأنه ويقول عنه «وهو غور من أنحاء العربية طريف ولطيف ومصون وبطين (بعيد الشأن) أو يقول إنه فصل حسن يدعو إلى الأنس بالعربية والفقاهة (٥) فيها» وابن جنى لا يسمى هذا النوع كما سماه المتأخرون بالاستعارة فى الحروف، بل يسميه

---

(١) الايمان ٥٣.

(٢) المشكل ٩٩.

(٣) الاتقان ٢/٣٦ ط٢.

(٤) المثل السائر ١/١٠٦.

(٥) المحتسب ١/٥٥٣ الخصائص ٢/٢١٠.

التضمين، والحمل على المعنى، ويجعله دليلا على شجاعة العربية. وربما كان رأى ابن جنى فى التضمين هو أوجه الآراء قاطبة حتى أوائل القرن السادس الهجرى، فابن السيد البطليوسى (ت ٥٢١هـ) يعجب برأى ابن جنى فى التضمين، ويعده أحسن ما وصل إليه من آراء البصريين حين يقول «وهذا الباب - دخول بعض الصفات مكان بعض - أجازه قوم من النحويين أكثرهم الكوفيون ومنع منه قوم أكثرهم البصريون.. ولم أر فيه للبصريين تأويلا أحسن من قول ذكره ابن جنى فى كتابه الخصائص، وأنا أورده فى هذا الموضع، وأعضد بما يشاكله من الاحتجاج المقنع. وينقل ما ذكره ابن جنى [1]. ومن الشواهد التى ذكرها ابن جنى فى هذا الباب قول عنترة:

بطل كأن ثيابه فى سرحة ... يحْذَى نعالَ السبْت ليس بتوْءم

اى على سرحة، وجاز ذلك من حيث كان معلوما أن ثيابه لا تكون فى داخل (سرحة) لأن السرحة لا تنشق فتستودع الثياب ولا غيرها وهى بحالها سرحة. ومثل ذلك قول امرأة من العرب:

همُ صلبوا العبدىَّ فى جذع نخلة ... فلا عطست شيبانُ إلا بأجدعا

لأنه معلوم انه لا يصلب فى داخل جذع النخلة وقلبها [2].

- والتضمين - قد لاحظه سيبويه والكسائى بشهادة ابن جنى نفسه [3].

والنحاة فى تفسيرهم لنيابة حروف الجر بعضها عن بعض يتفقون بوجه من الوجوه مع البلاغيين فى أنها تحمل ما يفيد معنى الاستعارة التبعية، ونصوصهم تشهد بذلك، فنحن نقرأ فى كتب النحو ومذهب البصريين أن حروف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس - كحروف النصب والجزم. وماأوهم ذلك عندهم إما مؤول تأويلا يقبله اللفظ كما قيل فى قوله تعالى (ولأصلبنكم فى جذوع النخل) وأن (فى) ليست بمعنى (على) ولكن شبه المصلوب لتمكنه من الجذوع بالحال فى

---

(١) الاقتضاب ٢٤٠.

(٢) الخصائص ٢/٣٠٨ - ٣١٢، ٣٨٩.

وانظر المحتسب ١/٥٢، ٢٦٤، ٢/٥١، ٣٢١، وانظر أيضا الواضح فى مشكلات شعر المتنبى ١٦ للأصفهانى.

(٣) الخصائص ٢/٣١١.

الشيء، وإما على تضمين الفعل معنى يفعل لتعدي بذلك الحرف كما ضمن بعضهم شربن في قوله:

شربن بماء البحر ثم ترفعت　　متى لجج خضر لهن نئيج

معنى روين، و(أحسن) في (وقد أحسن بي إذ أخرجني من السجن) معنى لطف، وإما على شذوذ إنابة كلمة عن أخرى، وهذا الأخير هو مجمل الباب كله عند الكوفيين. وبعض المتأخرين لا يجعلون ذلك شاذا، ومذهبهم أقل تعسفا» [١].

ولابن جني رأي غريب في الاستعارة التهكمية، إذ هي عنده بمثابة مجاز مرسل علاقته باعتبار ما كان. فيقول في قوله تعالى (ذق إنك أنت العزيز الكريم) إنما هو في النار الذليل المهان، لكنه خوطب بما كان يخاطب به في الدنيا، وفيه مع هذا ضرب من التبكيت له والإذكار بسوء فعاله [٢].

كما يتطرق لبعض الأمثلة التي نرى فيها مجازا مرسلا باعتبار ما سيكون وهو في الحقيقة هنا أو هناك لم يذكر اسم هذا الاصطلاح، وانما نفهمه من سياق المثال، كقول الشاعر:

إذا ما مات ميت من تميم　　فسرك ان يعيش فجئ بزاد

أراد إذا مات حي فصار ميتا كان كذا أو فليكن كذا وعليه قول الفرزدق.

قتلت قتيلا لم ير الناس مثله　　أقلبه ذا تومتين مُسوراً [٣]

وابن جني في الواقع يفرد بابا خاصا هو (باب الاكتفاء بالسبب من المسبب، وبالمسبب من السبب)[٤] . ينطبق على المجاز المرسل، وإن كان لا يدخله في المجاز الذي ذكرناه آنفا، إذ أنه يخلو من التشبيه - وهو ركن اساسي في المجاز عنده - بل يرده بجميع الوانه إلى علاقتين فقط هما: السببية أو المسببة، بل نراه أيضا يدخل فيه ألوانا أخرى من المجاز من استعارات أو كنايات، ويضمها إلى هذا الباب، مما يدل على أن فكرة المجاز المرسل عند ابن جني كانت مضطربة أشد

(١) المغني ١/١١١ط محيي الدين، وانظر أيضا التصريح ٢/٤ - ط ١٩٢٥.

(٢) المحتسب ١/١٠١.

(٣) المحتسب ١/٣٤٤، التومه: اللؤلؤة، المسور: لابس السوار.

(٤) الخصائص ٢/١٧٣.

الاضطراب ولم يكن قد استقر فيها على رأى، ويبدو أنه كان يستحسن هذا الباب أسوة بأستاذه أبى على الفارسى فيقول «هذا موضع من العربية شريف لطيف، واسع لمتأمله كثير، وكان أبو على - رحمه الله - يستحسنه ويعنى به وذكر منه مواضع قليلة ومر بنا نحن ما لا نكاد نحصيه. فمن ذلك قوله تعالى (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) وتأويله والله أعلم، فإذا أردت قراءة القرآن، فاكتفى بالمسبب الذى هو القراءة من السبب الذى هو الإرادة.. وعليه قوله تعالى (فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا) أى نضرب فانفجرت به فاكتفى بالمسبب الذى هو الانفجار من السبب الذى هو الضرب. وإن شئت أن تعكس هذا فتقول اكتفى بالسبب الذى هو القول من المسبب الذى هو الضرب. ففى هذا المثال يجوز عنده أن تكون العلاقة السببية أو المسببة على التفسير الذى يراه، ويمضى فى ذكر أمثلة من الشعر يبين أن العلاقة فيها السببية دون ذكر لاسم المجاز وقد كان ابن جنى حريصا كل الحرص الا يطلق كلمة المجاز على هذه الأمثلة حتى لا يقع فى التناقض، إذ هو يرى المجاز فقط، ما توافر فيه الشروط الثلاثة ومنها التشبيه، وهذا النوع لا يقوم على التشبيه فإطلاق كلمة المجاز عليه خروج عن الحدود التى رسمها للمجاز.

ولكنا نلاحظ أن هذا الباب يحوى أمثلة من الكناية كبيت الكتاب:

فإن تبخل سَدوسُ بدرهميها ... فإن الريح طيبة قبول

أى إن بخلت تركناها وانصرفنا عنها. فاكتفى بذكر طيب الريح المعين على الارتحال عنها، وواضح أن الريح الطيب ليس سبباً فى الرحيل، وإنما هو كناية عنه، وكقوله تعالى (كانا يأكلان الطعام) معتبراً أن الأكل سبب لقضاء الحاجة. كما يحوى الباب أيضاً أمثلة من الاستعارة كقول الشاعر:

فإن تعافوا العدل والإيمانا ... فإن فى أيماننا نيرانا

يعنى سيوفاً أى فإنا نضربكم بسيوفنا، فاكتفى بذكر السيوف من ذكر الضرب بها! وواضح عندنا أن السيوف لم تذكر هنا، وإنما استعار النيران لها.. ويقول فى قوله تعالى (إنى أرانى أعصر خمرا) وإنما يعصر عنبا يصير خمراً فاكتفى بالمسبب الذى هو الخمر من السبب الذى هو العنب - ولكن الواضح أنه

مجاز باعتبار ما سيكون، وليس باعتبار المسببة، لأن العنب ليس من شأنه أن يتحول إلى خمر من تلقاء نفسه حتى يكون سبباً له. ولذلك فهو يعود إلى تصحيح العلاقة فى هذا المثال فى المحتسب [1]. فما ذكره ابن جنى فى هذا الموضع من استعارة وكناية ومجاز بعلاقاته المختلفة، ودورانها كلها حول علاقتين فقط هما السببة والمسببة [2] كل ذلك يشير بوضوح إلى أن فكرة المجاز المرسل لم تكن قد استقرت بعد فى ذهن ابن جنى، وإنما ظلت مضطربة فى جميع كتبه. ولعلنا نذكر حين كان يتحدث عن المجاز أنه قد جعل المجاز المرسل نوعاً من الاستعارة بالكناية فى شرحه لقولهم (بنو فلان يطؤهم الطريق) وقوله تعالى (واسأل القرية) حيث جعل التشبيه ركناً من الأركان الثلاثة الأساسية فى هذه الأمثلة حتى تدخل باب المجاز [3] كما سبق أن وضحنا. ولكنه هنا فى هذا الباب لم يورد ذكراً للتشبيه، ولم يعتبره ركناً من الأركان، وكأنه بذلك يتخلى عن فكرة المجاز التى أطنب فى شرحها فى كتابه الخصائص، اللهم إلا إذا اعتبر ابن جنى هذه الأمثلة من المجاز المرسل ليست من باب المجاز على أية صورة من الصور.

وإذا كان ابن جنى قد تعرض لسر العدول عن التعبير بالحقيقة إلى المجاز فى قوله تعالى (ذق إنك أنت العزيز الكريم) باعتبار انه كان كذلك فى الدنيا، إرادة للتبكيت له، وتذكيره بسوء فعاله، فإنه فى ذكر الغرض البلاغى يتبع خطوات أستاذه الفارسى الذى لم يغفل الأسرار البلاغية. ففى قوله تعالى (بلى قادرين على أن نسوى بنانه) يقول «وذكرت البنان، لأنه قد ذكرت اليدان، فاختص منها ألطفها» [4] فالسر البلاغى فى هذا التعبير هو الذى لم يقصد إليه السابقون فكان ابن جنى وأستاذه أبو على الفارسى علامة ترشد العلماء لسلوك هذا الطريق، والضرب فيه إلى نهايته، حتى يصلوا إلى الأغراض الفنية من وراء كل تعبير.

وقد تناول ابن جنى التشبيه المعكوس تحت (باب من غلبة الفروع على الأصول) فيقول عنه هذا فصل من فصول العربية طريف تجده فى معانى العرب،

---

(1) المحتسب ١/٢٤٤.

(2) انظر أيضا ٢/١٥٩، ١٦٩.

(3) الخصائص ٢/٤٤٦.

(4) الحجة ١/١٨٥.

كما تجده في معاني الأعراب، ولا تكاد تجد شيئا من ذلك إلا والغرض منه المبالغة[1]. فابن جني يحدد في هذه الفقرة أربعة أشياء: طرافة هذا اللون واستحسانه من ألوان التشبيه، وأننا نجده في معاني العرب النثرية والشعرية، وأن قواعد العربية قد حفلت بعكس المعاني، واهتمام النحاة بهذا العكس، وأن الغرض الثابت من هذا التشبيه المعكوس هو المبالغة. وبذلك يضع ابن جني أمامنا مفاتيح هذا الباب الذي لم يستغرق منه أكثر من اثنتي عشرة صفحة.

وربما كان التشبيه المعكوس، والحديث عنه، وإفراد باب له، لم يذكره أحد من السابقين على ابن جني، الذين تناولوا التشبيه في عديد من الوجوه كالمبرد (ت٢٨٦هـ) وابن طبا (ت٣٢٢هـ) والرماني (ت٣٨٦هـ) فكل واحد من هؤلاء الثلاثة قد تناول التشبيه من زاوية خاصة تختلف عن الزوايا التي تناولها الآخرون، إلا أن أحداً منهم لم يقترب من هذا اللون من التشبيه ونعني به التشبيه المعكوس. وابن جني يستشهد في هذا الباب بقول ذي الرمة:

ورملٍ كأوراك العذارَى قطعته ... إذا ألبسته المظلماتُ الحنادسُ

ثم يقول (أفلا ترى ذا الرمة كيف جعل الأصل فرعاً، والفرع أصلا. وذلك أن العادة والعرف في نحو هذا أن تشبه أعجاز النساء بكثبان الأنقاء. ألا ترى إلى قوله:

ليلى قضيب تحته كثيب ... وفي القلاد رَشا رَبيب

فقلب العادة والعرف في هذا فشبه كثبان الأنقاء بأعجاز النساء، وهذا كأنه يخرج مخرج المبالغة، أي قد ثبت هذا الموضع وهذا المعنى لأعجاز النساء، وصار كأنه الأصل فيه، حتى شبه به كثبان الأنقاء. ومثله للطائي الصغير:

في طلعة البدر شيء من ملاحتها ... وللقضيب نصيب من تثنيها

وآخر من جاء به شاعرنا فقال:

نحن ركب ملجن في زي ناسٍ ... فوق طيرٍ لها شخوصُ الجمالِ

فجعل كونهم جناً أصلا، وجعل كونهم ناساً فرعا، كما جعل كون مطاياه طيرا

(١) الخصائص ١/٣٠٠.

أصلا، وكونهما جمالا فرعا، فشبه الحقيقة بالمجاز فى المعنى الذى منه أفاد المجاز من الحقيقة ما أفاد.. وحملهم الأصل على الفرع فيما كان الفرع إفادة من الأصل، ونظائره فى هذه اللغة كثيرة.

ويبين لنا ابن جنى أن التشبيه المعكوس ليس غريباً على العربية، وإنما قد استقاه من القواعد النحوية التى وضع أسسها سيبويه. فالفكرة أساساً نابعة من النحاة، ثم استغلت أحسن استغلال على أيدى البلاغيين من أمثال ابن جنى ثم تبعه فى ذلك عبد القاهر الجرجانى حين أفرد باباً طويلا فى جعل الفرع أصلا والأصل فرعاً استغرق اربعين صفحة ملأها بشواهد شعرية فى التشبيه المعكوس[1]. يقول ابن جنى «وهذا المعنى عينه - جعل الأصل فرعاً والفرع أصلا - قد استعمله النحويون فى صناعتهم، فشبهوا الأصل بالفرع فى المعنى الذى أفاده ذلك الفرع من ذلك الأصل، الا ترى أن سيبويه أجاز فى قولك: هذا الحسن الوجه أن يكون الجر فى الوجه من موضعين، أحدهما بالإضافة، والآخر تشبيهه بالضارب الرجل الذى جاز فيه الجر تشبيهاً له بالحسن الوجه. والذى سوغ هذا لسيبويه.. أن العرب إذا شبهت شيئاً بشيء مكنت ذلك الشبه لهما، وعمرت به الحال بينهما، الا تراهم شبهوا الفعل المضارع بالاسم فأعربوه، تمموا ذلك المعنى بينهما بأن شبهوا اسم الفاعل بالفعل فأعملوه.. وكما حمل النصب على الجر فى التثنية والجمع الذى على حد التثنية، كذلك حمل الجر على النصب فيما لا ينصرف.. وكما وضع الضمير المنفصل موضع المتصل فى قوله:

إياك حتى بلغت إياكا

كذلك وضع المتصل موضع المنفصل فى قوله:

فما نُبالى إذا ما كنتِ جارتنا ... الا يجاورنا إلاك دَيَّار

ويؤيد ذلك ما قدمنا ذكره: من عكسهم التشبيه وجعلهم فيه الأصول محمولة على الفروع فى تشبيههم كثبان الأنقاء بأعجاز النساء.

ولما كان النحويون بالعرب لاحقين، وعلى سمتهم آخذين، وبألفاظهم متحلين، ولمعانيهم وقصودهم آمين جاز لصاحب هذا العلم -يعني سيبويه - أن يرى فيه

(١) الأسرار ٢٢٣ - ٢٧٢.

نوعاً مما رأوا، ويحذو على أمثلتهم التى حذوا... فاعرف - إذا - ما نحن عليه للعرب مذهباً، وأن سيبويه لاحق بهم، وغير بعيد فيه عنهم».

وبهذا أمكن لابن جنى أن يطبق القواعد النحوية التى لا ترفض العكس، أو حمل الأصل، على الفرع، والفرع على الأصل، على التشبيهات المعكوسة إذ لا يجد فيها شذوذاً أو خرماً لقاعدة، وإنما هى تتمشى مع القواعد العربية التى وضعها النحاة وفي مقدمتهم سيبويه. ولكن ابن جنى لا يرى فى هذا العكس مجرد أسلوب من الأساليب يتمشى مع القواعد العربية، بل رأى فيه سراً بلاغياً، ولفتة فنية. إذ أن العرب إذا شبهت شيئاً بشيء، مكنت ذلك الشبه لهما، وأصبح المشبه فى موضع يصلح أن يكون هو المشبه به، أن يكون هو الأصل، وهو الأقوى بعد أن كان هو الأضعف، وهو المثال الذى يحتذى ويقاس عليه، وفى ذلك من المبالغة والطرافة مالا نراه لو وضع المشبه فى موضعه حيث يبقى ضعيفاً كما ينبغى أن يكون عليه من الضعف. هذه الفكرة بعينها أخذها عبدالقاهر من ابن جنى، وأفرد لها فصلا شائقاً احتذى فيه حذو ابن جنى، وأضاف إليه الكثير من الموازنات بين التشبيه والتمثيل من جهة العكس.

والاهتمام بالتشبيه والعناية به، كما تظهر فى حمل الأصل على الفرع والعكس، تتمثل أيضاً فى وضع أداة التشبيه نفسها، ومكانها فى الجملة. فوضع الأداة فى أول الجملة ينبئ عن العناية بالتشبيه، ونفتقد هذه العناية لو أن الأداة لم تكن فى أول الجملة، بل فى وسطها، ومن ثم يتحتم إبراز الفرق بين الكاف وكان، وقيمة كل منهما فى درجة الاهتمام بالتشبيه. يتحدث ابن جنى عن معنى الكاف فى كأن زيداً عمرو فيقول: «أما أحدهما فقولنا كأن زيداً عمرو، إن سأل سائل فقال ما وجه دخول الكاف هنا، وكيف أصل وضعها وترتيبها؟ فالجواب أن أصل قولنا: كأن زيداً عمرو، إنما هو إن زيداً كعمرو. فالكاف هنا تشبيه صريح، وهذه متعلقة بمحذوف فكأنك قلت: إن زيداً كائن كعمرو، ثم أنهم أرادوا الاهتمام بالتشبيه الذى عليه عقدوا الجملة. فأزالوا الكاف من وسطها، وقدموها إلى أولها، لإفراط عنايتهم بالتشبيه، فلما أدخلوها على إن من قبلها، وجب فتح إن، لأن المكسورة لا يتقدمها حروف الجر، ولا تقع إلا أولا أبدا، وبقى معنى التشبيه الذى

كان فيها وهى متوسطة، بحاله فيها وهى متقدمة، وذلك قولهم كان زيدا عمرو [1] وكأن ابن جنى يقول لنا إن أدوات التشبيه لا توضع اعتباطا، وما علينا إلا أن نضعها حيثما يحلو لنا، بل إن ذلك له قواعده، وأصوله المرعية فى صحة النظم، ودرجة اهتمامنا به، وهذا القدر من الاهتمام هو الذي يحدد مكان (الكاف) فى البداية أو فى الوسط. وعبد القاهر نقل هذا المعنى بنصه وأفرد له فصلا خاصا لبيان أهميته فى إبراز فروق النظم [2]. غير أن ابن جنى ينبهنا فى موضع آخر بأن كأن ليست التشبيه فى كل الأحوال، وكأنها ضرب لازب، بل هى أحيانا تتجرد من التشبيه، وتكون مجرد إخبار، وهو فى ذلك يبدو تأثره بالخليل الذى ذهب إلى أنها للتحقيق، أو تأثره بالفراء الذى قال إنها للتقرير [3]. فكلاهما خرج عن حدود التشبيه إلى مجرد الإخبار العادى من التشبيه. يقول ابن جنى فى قوله تعالى (ويكأن الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده) (كأن) هنا إخبار عار من معنى التشبيه، ومعناه: إن الله يبسط الرزق لمن يشاء، و(وى) منفصلة من (كأن)، ومما جاءت فيه (كأن) عارية من معنى التشبيه ما أنشدناه أبو على:

كأنى حين أمسى لا تكلمنى متيم يشتهى ما ليس موجودا

والكناية عند ابن جنى لا تؤخذ من الكلمة وحدها، بل من الكلمات مجتمعة، وكل كلمة تعين الأخرى فى الوصول إلى المعنى الكنائى. فالكناية باللفظ وحده، لا تصل فى قوة المعنى وإبرازه، كما تصل إليه الجملة كلها. ويبدو أيضا أن ابن جنى لا يرى الفرق الدقيق بين الكناية والتعريض فيسوى بينهما، ويجعلهما مترادفين، كل هذا يتضح حين يعرض لقراءة ابن ذكوان (ولو يقول علينا بعض الأقاويل) قال أبو الفتح (فى هذه القراءة تعريض بما حرصت به القراءة العامة التى هى (ولو تقول علينا بعض الأقاويل) وذلك أن (تقول) لا تستعمل إلا للتكذيب فهى مثل تخرص وتزيد، وإما (يقول) فليست مختصة بالباطل دون الحق، وبالكذب دون الصدق، لكن قوله تعالى (بعض الأقاويل) فيه الكناية والتعريض بالقبيح، كقولك للرجل وأنت فى ذكر الشعث عليه: لو ذكرنى لاحتملته، أي لو ذكرنى بغير الجميل، ودل قولك

(١) سر صناعة الإعراب ١/٣٠٢.

(٢) الدلائل ١٩٨.

(٣) شرح السيرافى ضمن الكتاب لسيبويه ١/ ٢٩٠.

لاحتملته، وما كنتما عليه من الأحوال على ذلك، فكذلك قوله (لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين) لا سيما وهناك قوله (علينا) فهذا أيضا عما يصحب الذكر غير الطيب لأنه عليه لا له [1] فلكى يتضح لنا فى هذه القراءة أن المراد بقوله (يقول) التعريض بالقبيح لابد من ملاحظة شيئين آخرين فى الجملة وهما كلمة (علينا) وكلمة (الأقاويل) وكلتاهما تنبئ عن القبح الذى تشير إليه كلمة (يقول). ويضرب لنا ابن جنى المثال تلو المثال ليقنعنا بأن الكلمات بعضها يساند بعضا فى إبراز المعنى الكنائى الذى لا يبرزه بهذا الوضوح الشديد اللفظ وحده منفردا.

أما المجاز العقلى [2] فقد استعان فيه ابن جنى بسيبويه والاستشهاد بأمثلته، بل إننا لا نغالى إذا قلنا إن معظم الشواهد التى ذكرها ابن جنى قد سبقه إليها سيبويه، ولكنا نقول منصفين إن الفرق بين سيبويه وابن جنى فى هذا المضمار كالفرق بين من يعالج المثال ويرى فيه اتساعا واختصارا، وبين من يضع القاعدة الكلية بحيث يسهل تطبيقها على أمثلة المجاز العقلى. وهكذا كان ابن جنى فى تطوره بالمجاز العقلى. فالوصف بالمصدر يرى فيه نوعا من المبالغة حتى إن الموصوف يصبح هو نفس الوصف، ويوضح ذلك فى أكثر من موضع وفى أكثر من كتاب من كتب كشأنه فى جميع الأبواب التى يطرق الحديث فيها وهو يستقى معنى المجاز العقلى من آراء النحاة فى الوصف بالمصدر. فيقول (إن أصبح ماؤكم غورا) أى غائرا ونحو قول الخنساء.

فإنما هى إقبال وإدبار

وما كان مثله من قبل أن من وصف بالمصدر فقال هذا الرجل زور وصوم ونحو ذلك، فإنما ساغ ذلك له، لأنه أراد المبالغة، وأن يجعله هو نفس الحدث لكثرة ذلك منه [3]» وفى موضع آخر يقول «ومن تجاوز الإعراب والمعنى ما جرى من المصادر وصفا نحو قولك: هذا رجل دَنَف، وقوم رضا، ورجل عدل. فإن وصفته بالصفة الصريحة قلت: رجل دِنف، وقوم مرضيون، ورجل عادل، هذا هو الأصل، وإنما انصرفت العرب عنه فى بعض الأحوال إلى أن وصفت بالمصدر فصار

---

(١) المحتسب ٢/٣٢٩، ٣٣٠.

(٢) فن البلاغة ص٩٦.

(٣) الخصائص ٢/١٨٩.

الموصوف-كأنه فى الحقيقة مخلوق من ذلك الفعل، وذلك لكثرة تعاطيه له، واعتياده إياه، ويدل على أن هذا معنى لهم، ومتصور فى نفوسهم قوله:

ألا أصبحت أسماء جاذمة الحبل ... وضنت علينا والضنين من البخل

أى كأنه مخلوق من البخل لكثرة ما يأتى به منه.. وأصل الباب عندى قول الله عز وجل (خلق الإنسان من عجل) وذلك لكثرة فعله إياه، واعتياده له. وهذا أقوى معنى من أن يكون أراد خلق العجل من الإنسان، لأنه أمر قد اطرد واتسع فحمله على القلب يبعد عن الصنعة، ويصغر المعنى، وهذا الموضع لا يراد به إلا نفس العجلة والسرعة. فقولك - إذا - هذا رجل دنف أقوى إعرابا، لأنه هو الصفة المحضة غير المتجوزة. وهذا رجل دنف أقوى معنى، لما ذكرناه من كونه كأنه مخلوق من ذلك الفعل. وهذا معنى لا تجده ولا تتمكن منه مع الصفة الصريحة[1]. فالوصف بالمصدر أكثر مبالغة من الوصف بالصفة، لأن الوصف بالمصدر ينبئ عن الموصوف بأنه مخلوق من الفعل الذى وصف به، وأنه معتاد فيه، ودائم لديه، ولا ينقطع منه أبدا وفي ذلك مبالغة اي مبالغة، بخلاف الوصف بالصفة الصريحة، فإنه يعرى من هذا المعنى فيتجرد من المجاز، ولا يصل فى قيمته الفنية إلى تلك الدرجة التى وصل إليها الوصف بالمصدر، فالوصف بالصفة أضعف معنى، وإن كان أقوى إعرابا والبلاغيون يتركز نشاطهم بالمعانى وما فيها من مبالغات، ولا يدخل فى دائرة اختصاصهم الإعراب وما فيه من قوة وضعف. وابن جنى يلفت النظر إلى أن الوصف بالمصدر قد يجوز فيه مراعاة حذف المضاف، إلا أنه حينئذ يخلو من الصنعة واللطف، ويعرى من المبالغة ففى قراءة السلمى (لقد جئتم شيئا إدا) يقول «فهو على حذف المضاف، فكأنه قال: لقد جئتم شيئا ذا اد: أى ذا قوة، فهو كقولهم: رجل زور وعدل وضيف، تصفه بالمصدر، إن شئت على حذف المضاف، وإن شئت على وجه آخر أصنع من هذا والطف، وذلك أن تجعله نفسه هو المصدر للمبالغة كقول الخنساء:

ترتع ما رتعت حتى إذا ادكرت ... فإنما هى إقبال وإدبار

إن شئت على ذات إقبال وإدبار، وإن شئت جعلتها نفسها هى الإقبال

(١) الخصائص ٢/٢٥٩، ٢/٢٠٣ وانظر أيضا التمام لابن جنى ١١٢ ط العراق.

والإدبار، أي مخلوقة منهما، ثم يذكر من الشواهد الشعرية، والآيات القرآنية ما ذكرناه آنفا [١]، وما يراه ابن جنى من تفضيل المبالغة على حذف المضاف قد نقله عبد القاهر بحذافيره عندما يقول (ولو قلنا) إنما هي ذات إقبال وإدبار لأفسدنا الشعر على أنفسنا، وخرجنا إلى شيء مغسول؛ وإلى كلام عامي مرذول [٢].

والجدير بالذكر أن الرماني حين حصر ألوان المبالغة بضروبها الستة، لم يذكر فيها المجاز العقلي الذي ينشأ عن الوصف بالمصدر [٣].

وقد يكون ابن جنى أكثر وضوحا في تناوله للمجاز العقلي عندما يعرض للملابسة الناشئة من الفعل وإسناده إلى ما لا يصح أن يسند إليه، وهو في ذلك أيضا يستعين كلية بسيبويه فينقل عنه، ويورد أمثلته، ويشير إليه، ففي قراءة عيسى بن عمر (يوم تقلب وجوههم) يقول ابن جني: إن الفاعل في تقلب ضمير السعير المقدم الذكر في الآية السابقة أي تقلب السعير وجوههم في النار، وإن كان المقلب هو الله سبحانه، لأنه إذا كان التقليب فيها جاز أن ينسب الفعل إليها للملابسة التي بينها كما قال الله سبحانه (بل مكر الليل والنهار) فنسب المكر إليهما لوقوعه فيهما، وعليه قول رؤبة:

فنام ليلي وتجلى همي

أي نمت في ليلي، وقول جرير:

ونمت وما ليل المطي بنائم

وتطرقوا من هذا الاتساع إلى ما هو أعلى منه فعليه بيت الكتاب:

أما النهار ففي قيد وسلسلة ... والليل في جوف منحوت من الساج

فجعل النهار نفسه في القيد والسلسلة، والليل نفسه في جوف المنحوت، وإنما يريد أن هذا المذكور في نهاره في القيد والسلسلة، وفي ليله في بطن المنحوت [٤].

---

(١) المحتسب ٢/٤٦.

(٢) الدلائل ٢٣٢.

(٣) ثلاث رسائل ٩٦.

(٤) المحتسب ٢/١٨٤، وانظر الكتاب ١/٨٠.

وحين يتناول ابن جنى بعض الأساليب التى تخرج عن مقتضى الظاهر كوضع المفرد موضع الجمع، أو وضع المثنى موضع الجمع، لا ينظر إليه نظرة لغوية بحته، فيقول كما كانوا يقولون: إن سر العدول إلى هذا الأسلوب هو الاتساع، دون أن يرى لذلك معنى، ولا ينظر إليه كما نظر سيبويه حين قصد بالعدول عن الجمع إلى المفرد التخفيف والاختصار [١]، لأن التخفيف والاختصار نراه فى كثير من الأساليب دون أن تهتز له نفوسنا كاهتزازها إذا أحست أن وراء هذا التخفيف أو الاختصار مغزى أعمق يتردد صداه فى النفس الإنسانية، كالمغزى الذى لاحظه ابن جنى فى وضع المفرد موضع الجمع فقد قرأ الأعمش (لا ترى إلا مسكنهم) يقول ابن جنى «وحسن أن يراد بمسكنهم هنا :الجماعة وإن كان قد جاء بلفظ الواحد، وذلك أنه موضع تقليل لهم، وذكر العناء عليهم، فلاق الموضع ذكر الواحد لقلته على الجماعة، كما أن قوله سبحانه (ثم نخرجكم طفلا) أى أطفالا وحسن الفظ الواحد هنا، لأنه موضع تصغير لشأن الإنسان، وتحقير لأمره، فلاق به ذكر الواحد لذلك: لقلته عن الجماعة.. وهذا إذا سئل الناس عنه قالوا: وضع الواحد موضع الجماعة اتساعا فى اللغة، وانسوا حفظ المعنى، ومقابلة اللفظ به لتقوى دلالته عليه، وتنضم بالنسبة إليه [٢] [فابن جنى لا يرضى أن يسير على منوال السابقين فى اعتبار هذا الأسلوب نوعا من التوسع فى اللغة، ونسيانهم ما وراء ذلك من معنى بليغ يتلاقى فى احتقاره، وقلة شأنه، بقلة شأن المفرد عن الجمع. فضآلة اللفظ علامة على ضآلة المعنى، وهذا المغزى لم يلاحظه أحد من قبل، وربما يجد تبريرا آخر لهذا التعبير فى العدول عن الجمع إلى المفرد، يحدده المعنى نفسه، إذ يعطينا إحساسا بأن الجمع أو الجماعة لشدة تآلفها كالمفرد أو الشخص الواحد، فيقول فى قراءة ابن عباس، (فادخلى فى عبدى) «هذا لفظ الواحد، ومعنى الجماعة، أى: عبادى.. ولفظ الواحد هنا ليس اتساعا واختصارا عاريا من المعنى، وذلك أنه جعل عباده كالواحد، أى: لا خلاف بينهم فى عبوديته كما لا يخالف الإنسان نفسه فيصير كقول النبى عليه السلام (وهم يد على من سواهم) أى متضافرون متعاونون لا

---

(١) الكتاب ١٠٤/١.

(٢) المحتسب ٢٦٦/٢.

يقعد بعضهم عن بعض، كما لا يخون بعض اليد بعضا [1]، وهذا من أبرز الفروق بين ابن جنى فى نظرته الشاملة العميقة للمغزى البلاغى، وبين سيبويه فى نظرته البسيطة الساذجة التى لا تصل إلى الأعماق، حيث لا يعدو أول خطوات الطريق إلى الأساليب البلاغية.

أما وضع المثنى موضع الجمع فقد ذكرناه فى موضعه من بلاغة الخليل حيث كان شارحا لقصده وارجع إليه إن شئت [2].

ويتناول ابن جنى بعض ألوان من البديع: كالتجريد، والسجع، والتجنيس، واللف والنشر وتأكيد المدح، وتجاهل العارف.

فابن جنى يفرد بابا خاصا فى التجريد [3] لما رأى فيه من طرافة وحسن، أو لأنه كان يعده ضربا من العربية غريب. وقد وجد أستاذه أبا على الفارسى مولعا به، معنيا، وإن كان لم يعقد له بابا، وهذا الباب فى الحقيقة لا يصح نسبته إلى ابن جنى، وإنما هو منقول عن الفارسى، لذكره له فى صدر الباب، ولأن المناقشات التى ظهرت عند المتأخرين فى باب التجريد كانت موجهة إلى أبى على الفارسى دون ابن جنى، كما سوف نرى عند ابن الأثير، وابن أبى الحديد [4] (ت٦٥٦هـ).

ومعنى التجريد كما يذكر ابن جنى عن أستاذه أبى على الفارسى (أن العرب قد تعتقد أن فى الشىء من نفسه معنى آخر كأنه حقيقته ومحصوله.. وذلك نحو قولهم لئن لقيت زيدا لتلقين منه الأسد، ولئن سألته لتسألن منه البحر. فظاهر هذا أن فيه من نفسه أسدا وبحرا، وهو عينه الأسد والبحر، إلا ان هناك شيئا منفصلا عنه، وممتازا منه وعلى هذا يخاطب الإنسان منهم نفسه حتى كأنها تقابله، أو تخاطبه. ومنه قول الأعشى:

ودع هريرة إن الركب مرتحل وهل تطيق وداعا أيها الرجل

ومنه قوله تعالى (لهم فيها دار الخلد) وهى نفسها دار الخلد. وقد تستعمل

---

(١) المحتسب ٢/٣٦٦.

(٢) انظر ص٤٥ من هذا البحث.

(٣) الخصائص ٢/٤٧٢ وانظر أيضا نص أمثلة التجريد فى المحتسب ١/١٠٥، ٢/٣٨.

(٤) المثل السائر ٢/١٦٧، والفلك الدائر ضمن المثل السائر ٤/٢١٦.

الباء هنا فتقول: لقيت به الأسد، وجاورت به البحر، أى لقيت بلقائى إياه الأسد، ومنه مسألة الكتاب. أما أبوك فلك أب، أى لك منه، أو به، أو بمكانه، أب وأنشدنا:

أفاءت بنو مروان ظلما دماءنا   وفي الله إن لم يعدلوا حكم عدل

وهذا غاية البيان والكشف، ألا ترى أنه لا يجوز أن يعتقد أن الله سبحانه ظرف لشيء، ولا متضمن له، فهو - إذا - على حذف المضاف أي: في عدل الله حكم عدل.

ويستمر ابن جنى فى ذكر الشواهد من الشعر والآيات القرآنية، ليدلك بها على هذا النوع العجيب الطريف من الأساليب العربية. فالتجريد عند ابن جنى والفارسى قد يكون بمن، أو بالباء، أو بفى، كما هو واضح من الأمثلة. ومعناه أن يجرد الإنسان من نفسه شيئا آخر، ليخلع عليه ما يريد من أوصاف المدح، أو يجرد من نفسه شخصا آخر يتوجه بالخطاب إليه. ويمكن القول بأن الفارسى قد انتفع في هذا الباب بما ذكره سيبويه [1]. ولكن يبدو أن الفارسى هو أول من سمى هذا النوع بالتجريد كما يشير إلى ذلك ابن أبى الحديد [2].

وللتجريد فائدتان: فالفائدة الأولى طلبا للتوسع فى الكلام، فإذا كان ظاهره خطابا لغيرك، وباطنه خطابا لنفسك، فإن ذلك من باب التوسع، وأظن أنه شيء قد اختصت به اللغة العربية دون غيرها من اللغات. والفائدة الثانية وهي الأبلغ. وذلك أنه يتمكن المخاطب من إجراء الأوصاف المقصودة من مدح أو غيره على نفسه، إذ يكون مخاطبا بها غيره، ليكون أعذر، وأبرأ من العهدة فيما يقوله، غير محجور عليه [3].

ويبدو أن ما ذكره الفارسي في هذا الباب قد أثار حوله عاصفة من الجدل: فمن العلماء من أخذه على علاته، وسلم به دون مناقشة، وحافظ على أمثلته أيضا، وإن كان لم يشر إلى صاحبه أيه إشارة كما في كتاب إعراب القرآن المنسوب

---

(١) انظر الكتاب ١/١٩٥.

(٢) الفلك الدائر على المثل السائر ٤/٢٢٠.

(٣) المثل السائر ٢/١٦٣.

للزجاج[1]، وكذلك البرهان فى علوم القرآن للزركشى[2] وإن كان الأخير قد أشار إلى ابن جنى فى نهاية الباب إشارة خاطفة. أما ابن الأثير، فقد نقد كلام الفارسى نقدا شاملا، وأظهر ما فيه من خطأ وصواب من وجهة نظره الخاصة، التى لم تسلم من النقد أيضا، والحقيقة أن ما ذكره ابن الأثير فى نقده للتجريد عند الفارسى فيه من التشدق بالألفاظ، والتسكع على أبواب المعانى الكثير من غير طائل، الأمر الذى لا يحتمله الفن البلاغى، فهو يأخذ فى تشقيق التجريد، وتقسيمه، وبيان أنه قسمان: محض وهو أن تأتى بكلام هو خطاب لغيرك، وأنت تريد به نفسك، وهذا هو التجريد الكامل البليغ، لأنه عندئذ يتمكن من ذكر ما يحلو له من الصفات، وعد الفضائل كما يشتهى دون مؤاخذة. أم القسم الثانى: فهو التجريد غير المحض (وهو خطاب لنفسك لا لغيرك. وهذا - عند ابن الأثير - هو نصف التجريد، ولا ندرى ما الذى منعه من ذكر بقية الأقسام من ربع التجريد وثمنه وعشره إلى ما شاء الله وما لم يشأ، ثم يشرع فى توجيه النقد لأبى على الفارسى فى تعريف التجريد، ومثله[3].

ويحدثنا ابن جنى عن السجع حديثا لا نراه عند السابقين الذين اهتموا بإبراز الفرق بين السجع والفواصل، أو جعلهما شيئا واحدا، ولكن ابن جنى لم ينظر إلى شىء من ذلك، ولم يعبأ به، فقد استهلك البحث فيه، وصار تناوله نوعا من العبث الذى لا يفيد سوى التكرار. ولكنه فضل أن يبين أثره فى النفس، ولذة السامع به، وارتياح الأذن له، ومن ثم يسهل حفظه فى القلب بخلاف ما إذا عرى الكلام من السجع فإن النفوس لا تهش له، ولم تطرب لسماعه، وهو يأخذ بهذه النظرة عن أساتذته من جلة العلماء كالفارسى والسراج فيقول «الا ترى أن المثل إذا كان مسجوعا لذ لسامعه فحفظه، فإذا حفظه كان جديرا باستعماله، ولو لم يكن مسجوعا لم تأنس النفس به، ولا أنقت لمستمعه، وإذا كان كذلك لم تحفظه، وإذا لم تحفظه لم تطالب أنفسها باستعمال ما وضع له، وجيء به من أجله، وقال لنا أبو

---

(1) إعراب القرآن ٢/٦٦٤.

(2) البرهان ٣/٤٤٨.

(3) المثل السائر ٢/١٦٢ وما بعدها.

على يوما: قال لنا أبو بكر: إذا لم تفهموا كلامي فاحفظوه، فإنكم إذا حفظتموه فهمتموه [١].

والتجنيس عند ابن جني لم يقتصر على أن (يتفق اللفظان ويختلف المعنى، أو يتقارب بل قد يكون فيما هو أدنى من ذلك: يكون بين الحرفين لا بين الكلمتين، أيضا يكون بتقريب حرف من حرف؛ لمجانسة الصوت مما يدل على أن التجنيس عند العرب كان له تأثير قوي.

يقول أبو الفتح.. لا يقال في اصطبر اصتبر، ولا في اضطرب اضترب ونحو ذلك، وإن كان هذا هو الأصل. والعلة في أن لم ينطق بناء افتعل على الأصل - إذا كانت الفاء من حروف الإطباق أنهم أرادوا تجنيس الصوت وأن يكون العمل من وجه بتقريب حرف من حرف.. فهذا يدلك من مذهبهم على أن التجنيس عندهم تأثيرا قويا [٢].

فالتجنيس عند ابن جني في الحروف كالتجنيس في الكلمات، وأهمية هذا التجنيس للصوت في الجزئيات لا يقل عن أهمية التجنيس في الكليات، فكل منهما يضفي على الكلام حسنا، ويترك في النفس أثرا، وإن كنا لا نجد التجنيس عند المتأخرين من أهل البلاغة إلا في النوع الأول فقط، وهو بين الكلمتين لا بين الحرفين.

أما حديث ابن جني عن اللف والنشر فليس فيه جديد، ولم يضف إلى ما قاله المبرد شيئا بل نهج نهجه، واحتذى مثله، وإن كان يقول إنه في القرآن والشعر كثير إذا تفطنت له وجدته [٣]. وفي ظني أن المبرد (ت ٢٨٥هـ) كان أول من تحدث عن اللف والنشر، بل إني لا أتجاوز الحق إذا قلت إن المتأخرين لم يضيفوا إلى ما ذكره المبرد شيئا مذكورا [٤].

وحين يعرض ابن جني للون آخر من ألوان البديع كتأكيد المدح بما يشبه الذم يعرف أن غيره من العلماء قد تحدث عنه كابن الأعرابي (ت ٢٣٠هـ) وثعلب (ت٢٩١هـ) وإن كنا نحن نعلم أن سيبويه قد تناوله من قبل وكذلك ابن قتيبة وابن

---

(١) الخصائص ٢٦٦/١.

(٢) المنصف ٣٢٤/٢ - ٤٢٦.

(٣) المنصف ١١٧/٢.

(٤) انظر الكامل ٧٥/١، ٣٦/٢ وقارنه بالإيضاح ٢٠/٤.

المعتز [١]، ولكن ابن جنى يبين فائدة هذا الأسلوب، وما فيه من تكرار للمدح، وتأكيد له فيشمل صفات الحسن، ولا يدع ظنا لظان بأن الممدوح يقتصر على بعض الصفات الحسنة، وإن كان لا يسلم من بعض المساوئ، فكان هذا الأسلوب إثباتا للمحاسن، وسلبا للمساوئ، فتتضاعفت المحاسن، وتتأكد فى الممدوح لدى الناس يقول ابن جنى (أخبرنا أبو بكر محمد بن الحسن قراءة عليه عن أحمد بن يحيى قال أنشدت ابن الأعرابى قول الشاعر:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ... بهن فلول من قراع الكتائب

قال هذا استثناء قيس يقولون: غير أن هذا أشرف من هذا، وهذا أطرف من هذا يكون مدحا بعد مدح وأنشد فيه أيضا.

فتى تم فيه ما يسر صديقه ... على أن فيه ما يسوء الأعاديا

انقضت الحكاية. وهذا الاستثناء على إغرابه جار مجرى الاستثناء المعهود، الا ترى أنه إذا قال: فتى تم فيه ما يسر صديقه، جاز أن يظن أنه مقصور على هذا وحده، فإذا قال: على أن فيه ما يسوء الأعاديا، أزال هذا الظن، وصار معناه أن فيه مسرة لأوليائه، ومساءة لأعدائه، وليس مقصورا على أحد الأمرين، فهو إخراج شيء من شيء، لخلاف الثانى الأول، وكذلك.

فتى كملت أخلاقه غير أنه ... جواد فما يُبقى من المال باقيا

ولو كان إتلافه للمال عيبا عند كثير من الناس، استثنى هذه الحالة فأخرجها من جملة خلال المدح، لمخالفتها إياها عندهم، وعلى مذهبهم. وليس شيء يعقد على أصله فيخرج عنه شيء منه فى الظاهر إلا وهو عائد إليه، وداخل فيه فى الباطن مع التأمل [٢]. فانظر كيف كان ابن جنى يسترسل فى الشرح حتى يوضح لنا كيف يكون التأكيد، وكيف تكون الصلة الوثيقة بين المستثنى والمستثنى منه وهو وإن كان خارجا فى الظاهر إلا أنه عائد إليه فى الباطن، وقارن ذلك بسيبويه فى بيت النابغة السابق حين يقول «كان النابغة قال ولكنه مع ذلك جواد» فهذه المقارنة تدلنا على أن الأساليب البلاغية كانت تتطور على يد ابن جنى تطورا حثيثا [٣]. مما جعل بصماته تبدو واضحة فى تاريخ البلاغة.

---

(١) الكتاب ١/٢٦٧، غريب القرآن ص ١٩٠، البديع ١٩٤.

(٢) كتاب التنبيه على شرح مشكل الحماسة الورقة ١٤٤ مخطوطة أحمد الثالث: ابن جنى وانظر الخزانة ٣/٣٣٤.

(٣) الكتاب ١/٣٧٦.

الفصل الثالث

البلاغـة عند ابن فارس (١)

ت ٣٩٥ هـ

كان أحمد بن فارس نحويا على طريقة الكوفيين، وله مصنفات فى النحو مثل كتاب: مقدمة فى النحو، واختلاف النحويين، وغريب إعراب القرآن، والانتصار لثعلب. وقد تتلمذ عليه كثير من أعلام الأدب. إما بالقراءة عليه والأخذ منه مباشرة كبديع الزمان الهمذانى (ت ٣٨٨هـ) وإما بانتهاج نهجه، واقتباس أسلوبه كالحريرى صاحب المقامات المشهورة (٥٠٢هـ) وقد كان الصاحب بن عباد يتتلمذ له ويقول: شيخنا ممن رزق حسن التصنيف.

ولعل الدارس للبلاغة يجد من المفيد أن نذكر كلمة عن ابن فارس وكتابه الصاحبى الذى نثر فيه ألوانا بلاغية، وانتهى من تصنيفه ومراجعته عام اثنين وثمانين وثلاثمائة كما هو مذكور فى نهاية الكتاب. فابن فارس كان معاصرا لقطبين كبيرين من أقطاب البلاغة ونعنى بهما الرمانى (ت ٣٨٦ هـ) وابن جنى (ت ٣٩٢ هـ) اللذين كان لهما أكبر الأثر فى البحث البلاغى وتطوره.

وقد ألف ابن فارس هذا الكتاب وأسماه بالصاحبى، لأنه اودعه خزانة الصاحب بن عباد (ت ٣٨٥ هـ). وكتاب الصاحبى متشعب الأطراف متعدد الاتجاهات، يضرب فى كل أفق ويشمل مباحث مختلفة فى لغة العرب، والخط العربى، وإعجاز القرآن، وعلم العروض، والنحو، والتصريف والبلاغة. والذى يعنينا من هذا كله الألوان البلاغية التى تناولها ابن فارس، وهل فيها من الجدة والطرافة،

---

(١) انظر فى ترجمته معجم الأدباء ٤/٨٠، أنباه الرواة ١/٩٢، بغية الوعاة ١/٣٥٢، وفيات الأعيان ١/١٠٠، يتيمة الدهر ٣/٢٦٥، النجوم الزاهرة ٤/٢١٢، طبقات المفسرين.

ما يضيف به إلى البلاغة شيئا يساعد على تطورها، أو أنه اكتفى بترديد آراء السابقين، وتوقف من حيث انتهوا . وابن فارس يلقى عن كواهلنا هذا العبء الضخم فى الحكم على آرائه، وبيان قيمتها، بما قرره في صدر الكتاب عن مضمون هذا الكتاب وقيمته العلمية، ولاشك أن الإقرار على النفس أثبت وأقوى من شهادة الشهود، وفحص الفاحصين، أما إذا التقى الإقرار على النفس، بشهادة الشهود فهى الغاية التى ليس فيها منفذ لطاعن، ولا نقض لمبدع. فابن فارس فى مستهل الكتاب يصرح بأنه لم يضف جديدا، ولم يبتكر طريفا، وإنما جمع ما تفرق فى مصنفات العلماء السابقين فيقول (والذى جمعناه فى مؤلفنا هذا مفرق فى أصناف العلماء المتقدمين رضى الله عنهم وجزاهم عنا أفضل الجزاء، وإنما لنا فيه اختصار مبسوط، أو بسط مختصر، أو شرح مشكل، أو جمع متفرق [1] واحتواء الكتاب على مباحث بلاغية يؤكد لدينا هذه الظاهرة فى العناية بمسائل البلاغة فى هذا القرن واهتمام العلماء بها، حتى إذا أراد أحدهم أن يجمع طرفا من هنا وهناك لم يفته أن يجعل البلاغة جزءا هاما من أجزاء دراسته حتى لا يخلو منها مصنفة.

وابن فارس قد تناوله بعض النقاد والمؤرخين للأدب فلم يظفر منهم بحسن القول، ولا التقدير لمصنفاته، وإنما اتهموه «بأن نظراته كلها جمود كلها ذهول، وقد يصحو أحيانا فيرمى بالقول السديد، بل زعموا أنه مغرق فى الرجعية، لأنهم لاحظوا عليه أنه يفضل العروض على الفلسفة [2]. ونحن نعجب لهؤلاء النقاد فى رميهم ابن فارس بالجمود والرجعية، لأنه يستحسن العروض والقافية، ويطرب للشعر، لأنه كان شاعرا مغرما بالشعر هائما بالقوافى، فهل كان الاهتمام بالشعر والحفاوة به شىء من سمات التخلف، ودليلا على الجمود والذهول فى أي عصر من العصور؟ العكس هو الصحيح، فإننا نرى الشاعر هو الذى يدق إحساسه وترهف مشاعره، وتهتز خلجاته لكل ما يطرأ على العالم من تجديد أو تغيير. وقد لا يحيد النقاد عن الصواب حين رموا ابن فارس بالجمود، لأنه زعم أن الفلاسفة لا يمكنهم التأليف فى النحو والصرف [3] أو أن اللغة توقيفية لا وضعية مخالفا فى ذلك أبا على الفارسى وابن جنى [4] إلى غير ذلك مما لا نشعر فيه بالتجنى على ابن فارس إذا

---

(١) الصاحبى ١.

(٢) الصاحبى ٣٧، النثر الفنى ٣٢/٢، ظهر الإسلام ١١٩/٢.

(٣) الصاحبى ٤٢.

(٤) الصاحبى ٥.

رماه متهم بالجمود، بخلاف ما إذا رأيناهم يشنون عليه الهجوم لمجرد أن يحبذ العروض ويستحسنها أكثر من استحسانه الفلسفة.

وليس من شأننا الخوض في تقويم ابن فارس فيما ليس له علاقة بالبلاغة العربية، وإنما نمضي سريعا نحو آرائه البلاغية فهذا أجدى في مجال بحثنا. وربما كان أهم باب في كتابه الصاحبي ذلك الباب الذي أسماه (باب معاني الكلام) فيذكر أنها عند بعض أهل العلم عشرة: خبر واستخبار، وأمر، ونهي ودعاء وطلب وعرض وتخصيص وتمن وتعجب [1] فابن فارس يصرح أن معاني الكلام عند بعض أهل العلم عشرة. إذا جمع هذه الأقسام العشرة في باب واحد ليس من صنعه، وإنما هو من صنع بعض أهل العلم كما يقول. ويحلو لبعض الدارسين أن يعقد المقارنة بين ما ذكره ثعلب من أن قواعد الشعر أربعة: أمر ونهي وخبر واستخبار، وبين ما ذكره ابن فارس من أنها عشرة من بينها هذه الأنواع الأربعة، ليطلعنا على قصور ثعلب، وكمال ابن فارس في هذا المضمار [2]. ولكن ابن السيد البطليوسي (ت ٥٢١ هـ) وهو بصدد الرد على ابن قتيبة في قوله إن الكلام أربعة: أمر واستخبار وخبر ورغبة. يخبرنا بأن معاني الكلام قد اختلف في أقسامها وعددها المتقدمون والمتأخرون من العلماء، فزعم قوم أنها لا تكاد تنحصر، ولم يتعرضوا لحصرها، وهو رأي أكثر النحويين البصريين من أهل زماننا. وزعم قوم أن الكلام كله قسمان خبر وغير خبر، وهذا صحيح، ولكن يحتاج كل واحد من هذين القسمين إلى تقسيم آخر، وزعم آخرون أنها عشرة نداء ومسألة وأمر ونهي وتشفع وتعجب وقسم وشرط وشك واستفهام. وبعضهم يسقط منها واحدا أو اثنين أو ثلاثة أو أربعة حتى كان أبو الحسن الأخفش (ت٢١٥هـ) يرى أنها ستة. حتى قال جماعة من النحويين أخيرا أنها أربعة فقط، وهم الذين حكى عنهم ابن قتيبة أن أقسام الكلام أربعة: أمر واستخبار وخبر ورغبة [3]. فتقسيم معاني الكلام إلى عشرة أقسام كان شائعا وذائعا قبل ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) وأن هذا التقسيم كان يجرى على ألسنة النحاة مثل أبي الحسن الأخفش وغيره من السابقين

---

(١) الصاحبي ١٥٠.

(٢) دراسات في نقد الأدب العربي ٢١١ د. طبانه.

(٣) الاقتضاب ١٩، ٢٠.

الذين لم يذكر أسماءهم البطليوسي. والذي يعنينا هنا أن هذه التقسيمات التي ذكرها النحاة لمعاني الكلام هي التي اتخذها البلاغيون المتأخرون أساس لدراسة أكثر أبواب علم المعاني وهي الخاصة بالخبر وأنواع الطلب من ظن واستفهام وأمر ونهي ونداء [١].

وابن فارس يعالج معاني الكلام معنى وراء آخر. فيذكر أولا الخبر والمعاني يخرج إليها من تعجب وتمن وإنكار، ونفي، وأمر ونهي، وتعظيم ودعاء، ووعد ووعيد، وإنكار وتبكيت ضارباً الأمثلة لكل منها. ثم يثني بالاستخبار وهو الاستفهام، ويذكر أن بعض الناس يفرق بينهما فالاستخبار هو ما تطلب الإجابة عنه أولا. فإذا لم تفهمه وسألت ثانية فهذا هو الاستفهام. ويذكر معاني الاستفهام من تعجب وتوبيخ وتفجع وتبكيت وتقرير وتسوية واسترشاد وإنكار وعرض ونفي وتحقيق وتعجب، ثم يعرج على باب الأمر. وهو لا يقتضي الفورية عند ابن فارس بمعنى أنك إذا أجبت الطالب على التراخي فأنت غير عاص، وقد يخرج الأمر إلى الوعيد والتسليم والندب والتعجيز والتعجب والتمني، والواجب والتلهف والتحسير والخبر. وأما النهي والدعاء والطلب والعرض والتخصيص والتعجب فإنها تستعمل في معانيها الأصلية ولا تخرج عنها. والتمني فقد يخرج إلى الإخبار على خلاف فيه. وابن فارس في هذا يذكر الأمثلة التي تبين خروج هذه الأقسام إلى معان أخرى [٢] وقد نقل هذا الباب بتمامه كل من: د. طبانه، ود. درويش [٣] في محاولة لإبراز أهمية ما قاله ابن فارس في تطور علم المعاني وأخذ المتأخرين بقوله في تقسيمهم لبعض أبواب البلاغة، بل في تسمية علم المعاني بهذا الاسم، وقد ذكرنا قبلا أن هذه الأقسام كانت معروفة لدى السابقين من النحاة، ولم تكن معروفة كشيء مفرق تطوع ابن فارس بجمعه، بل كانت مجموعة أصلا. وقد ذكرها النحاة كعشرة أقسام، واعترف ابن فارس بذلك. فقضيلة الجمع - إذن - لا تئول إليه، وإذا كان المتأخرون قد تأثروا بجمع هذه الأبواب في تناولهم لعلم المعاني، فالتأثير

---

(١) المفتاح ٧٩، ١٤٥ وما بعدها.

(٢) انظر الصاحبي ١٥٠ - ١٥٨.

(٣) البيان العربي ٧٢ - ٧٨، علم المعاني ١٧ - ٢٢.

عندئذ ليس من ابن فارس أساساً وإنما هو للمتقدمين من النحاة الذين أخذ عنهم، وأقر بالأخذ منهم.

أما خروج هذه الأقسام إلى معان أخرى: كخروج الخبر إلى التعجب والتمنى والإنكار... وخروج الاستفهام إلى التعجب والتوبيخ والإنكار والتقرير... وخروج الأمر إلى الوعيد والتحسر والتعجيز إلى غير ذلك مما يعبر عنه بمخالفة ظاهر اللفظ معناه. فقد كان معروفاً أيضاً عند النحاة منذ وصلت إلينا كتبهم، فسيبويه يحدثنا عن خروج الاستفهام إلى معانى التقرير والتوبيخ والتعجب والتنبيه على ضلال [1] كما يحدثنا عن خروج الخبر إلى الإنشاء كالدعاء [2]. والفراء أيضاً يذكر مثل ذلك فى خروج الاستفهام عن معناه إلى معان جديدة [3]، كما يلاحظ وجود الأمر بمعنى الخبر [4]. وهكذا بقية النحاة ممن تناولتاهم بالبحث مثل المبرد وثعلب وابن جنى وغيرهم. فهذا هو شأن ابن فارس فى هذا الباب الذى أسماه (باب معانى الكلام) وإن كان بعض الدارسين قد اعتبره عاملا من عوامل تطور البلاغة، لأنه بمثابة الرباط الوثيق الذى يصل بين صاحب نقد النثر فى تقسيم الكلام إلى خبر وطلب وبين البلاغيين المتأخرين الذى خاضوا فى هذا الموضوع [5].

فإذا انتقلنا إلى بعض الأبواب التى يحويها علم المعانى، ولم يذكرها ابن فارس فى باب معانى الكلام نراه أيضاً يسير على نفس النمط الذى انتهجه فى معانى الكلام حيث لا تجد له نظرات جديدة، ولا أفكارا عميقة، ولا اثراء لغرض من الأغراض، ولا تحليلا ولا تعليلا، وإنما هو ضرب من النقل والسرد، أو اكتفاء بالجمع والحشد. وهذا قصارى جهده الذى بذله فى هذا الكتاب: فالحذف والاختصار مثل (واسأل القرية، وبنو فلان يطؤهم الطريق) [6]. والزيادة فى الأسماء والأفعال [7] والحروف كانت معهودة لدينا منذ سيبويه أيضاً، وقد ذكرها

---

(١) الكتاب ١/٤٨٥، ٤٨٦، ١٧٢، ٢٠٢، ٤٨٤ على الترتيب.

(٢) الكتاب ١/٧٩، ١٥٨.

(٣) معانى القرآن ١/٤٧٩، ٢/٤١١، ٤١٦.

(٤) معانى القرآن ٢/٤١٦.

(٥) علم المعانى د. درويش الجندى ١٩ - ٢٢.

(٦) الصاحبى ١٧٥.

(٧) الصاحبى ١٧٦.

النحاة على التعاقب، والتفتوا إلى سرها البلاغى، ولكن ابن فارس سكت عن سرها البلاغى، ولم يذكر فيه شيئاً. أما التكرار [1] عنده فهو بسبب العناية بالأمر، وأين هذا من تكرار الفراء وابن جنى، وقد أفاضا فى الشرح وبيان ما يجوز فيه وما لا يجوز، وما فى هذا التعبير من حسن أو قبح، وقد ذكرنا ذلك فى موضعه [2] ويفرد باباً للعموم والخصوص، والعام الذى يراد به الخاص، والخاص الذى يراد به العام مكتفياً بذكر الأمثلة دون أن يطلعنا على ما فيه من بلاغة [3]. وما ذكره فى باب إضافة الفعل إلى ما ليس بفاعل فى الحقيقة كقوله تعالى (جدارا يريد أن ينقض) (وفى باب المفعول يأتى بلفظ الفاعل نحو (لا عاصم اليوم من أمر الله) أى لا معصوم، و (من ماء دافق، وعيشة راضية) أى مرضى بها، (وجعلنا حرماً آمنا) أى مأموناً فيه، وغير ذلك مما يصح أن يندرج فى المجاز العقلى قد ذكره ابن قتيبة بنصه قبل ابن فارس [4]. والقلب أيضاً الذى جعله نوعين أحدهما يكون فى الكلمة، والآخر فى القصة فالأول مثل جذب وجبذ، والثانى مثل قول الشاعر:

كما كان الزناء فريضة الرجم [5]

فإنه منقول أيضاً بنوعيه من ابن قتيبة [6] ويعقد باباً للاعتراض وذلك بأن يعترض بين الكلام وتمامه كلام، ولا يكون هذا المعترض إلا مفيداً كأن يقول القائل: اعمل - والله ناصرى - ما شئت [7] وقد سبق أن تناوله سيبويه، وكذلك ابن جنى أفرد له باباً خاصاً للدلالة على مدى أهميته وقد ذكرنا ذلك [8]. أما الالتفات من الشاهد إلى الغائب، ومن الغائب إلى الشاهد، ومن مخاطب إلى آخر فقد طابق فيه ابن قتيبة [9]. كما يذكر التعبير عن الماضى بالمستقبل والعكس، ولو

---

(١) الصاحبى ١٧٧.

(٢) انظر ص ١٤٠، ٢٨٩ من هذا الكتاب وما بعدها.

(٣) الصاحبى ١٧٨، ١٧٩.

(٤) الصاحبى ١٧٩، ١٨٧. تأويل المشكل ٩٩، ٢٢٨.

(٥) الصاحبى ١٧٢.

(٦) انظر أدب الكاتب ٣٨١ والمشكل ١٥٠.

(٧) الصاحبى ٢٠٩.

(٨) انظر ص ٢٠٦ من هذا البحث.

(٩) الصاحبى ١٨٢ - ١٨٥. تأويل المشكل ٢٢٢.

شئنا ان نعقد مقارنة بينه وبين معاصره ابن جنى فى هذين البابين لأيقنا أن ابن فارس لم تكن له صلة بالبلاغة أصلا [١] وان اشتغاله بها كان عبثاً ليس له ما يبرره. أما حديثه عن القصر فيصرح بانه منقول عن الفراء [٢]. ويذكر التغليب تحت (باب الاسمين المصطلحين [٣] ويرويه عن الأصمعى (ت ٢١٣هـ) وقد عرفناه عند المبرد (ت ٢٨٥هـ) والجاحظ (ت ٢٥٥هـ) وابن عبيدة (ت ٢١٠هـ) بل عرفناه عند الكسائى أيضاً (ت ١٨٢هـ) الذي ذكره باسمه المعروف [٤]. ويعرض للتقديم دون ذكر لدواعيه وأسراره [٥].

وفى ذكره للواحد الذى يراد به الجمع، والجمع الذى يراد به الواحد أو الاثنين [٦] لم يفطن إلى ما فيه من سر بلاغى ذكره لنا ابن جنى. وقد سجلناه فى الحديث عنه [٧].

وهكذا نرى ابن فارس فى أبواب المعانى كافة لا أثر له فيها ولم يعمل على التطور بها، وإنما هو خواء من كل جديد، عار من كل فضل، ليس له فى علوم البلاغة قدر، ولا لآرائه قيمة، بل هى حزمة من آراء السابقين لخصها تلخيصاً فى غير دراية، فجمع منها القشور، وترك اللباب، واودعها خزانة الصاحب بن عباد، ومن ثم فان عين الباحث تقتحمه دون أن تتوقف عنده، أو تلحظه، وقد كان حرياً بنا أن نتخطاه ونتركه وشأنه فيما يأخذ وفيما يترك. ويمكن القول بأن نظرته البلاغية لأراء السابقين كنظرة الفخر الرازى الفاترة العقيمة لأراء عبدالقاهر الحية المثمرة، فكلاهما وقفت البلاغة عنده، وكلاهما تغيرت بعده وكلاهما يمكن الاستغناء عنه فى تاريخ البلاغة. ولكن بعض الدارسين اشتط فى القول وعد كتاب الصاحبى من أهم الكتب التى اعتمد عليها البلاغيون فى بحث علم المعانى ولا سيما الفصل الخاص (بمعانى الكلام) ثم يمضى قائلا. ويبدو أن السكاكى اطلع

---

(١) الصاحبى ١٨٦ وقارنه بالخصائص ٢/٣٣٠، ٢/١٨٨ والمحتسب ١/١٤٥.

(٢) الصاحبى ١٠٥.

(٣) الصاحبى ٦٩.

(٤) انظر حديثنا عن التغلب عند المبرد من هذا البحث ص٢٠٩.

(٥) الصاحبى ٢٠٨.

(٦) الصاحبى ١٨٠.

(٧) المحتسب ٢/٢٦٦، ٢٦١.

على هذا الفصل، واستفاد منه، لأنه ليس في المتقدمين من بحث هذه الموضوعات بالتفصيل كابن فارس [١]. والباحث يتناقض مع نفسه عندما يصرح في موضع آخر من دراسته بأن مسائل علم المعاني قد بحثت على أيدي النحاة قبل السكاكي، فهو يقول (ولقد بحثت معظم هذه المسائل - يقصد مسائل علم المعاني - قبل السكاكي) وكان النحاة والمتكلمون هم الذين بحثوها [٢]. والدكتور شوقي ضيف يقول كلاماً متهافتاً من فرط الضعف حين يذكر «أن من طريف ما جاء في كتاب الصاحبي فصل سماه (معاني الكلام) وقد جعلها عشرة.. ثم مضى ابن فارس يتحدث عن خروج كل نوع من هذه الأنواع إلى دلالات عارضة فالخبر مثلا يخرج إلى التعجب والتمني والإنكار والنفي والأمر والتعظيم والدعاء. وربما كان هذا الفصل الطريف ما أوحى لعبد القاهر الجرجاني جانباً من أفكاره في كتابه دلائل الإعجاز التي تقوم على أن للكلام معاني إضافية غير معانيها الحقيقية تأتي من صورة صيغته، وطبيعة تركيبها. على أنه ينبغي ألا نتوسع في هذا الاستنتاج، لأن المسألة عند ابن فارس لا تعدو النظرة اللغوية، أما عند عبدالقاهر فإنها تتحول إلى نظرية بلاغية كبرى استخلص منها من جاءوا بعده قواعد علم المعاني [٣]. ولكننا نعلم أن خروج كل نوع من هذه الأنواع إلى دلالات عارضة كخروج الخبر إلى التعجب أو الإنكار، وخروج الاستفهام إلى التقرير والإنكار كان شائعاً عند النحاة منذ سيبويه، ولم يخل منها مصنفاً من مصنفات النحو أو التفسير أو اللغة، وليس هذا الأمر مقصوراً على ابن فارس وحده حتى يكون هو المؤثر دون غيره من العلماء كافة، بل كان الأمر عاماً يشمل ابن فارس، ومن كان قبله، ومن جاء بعده، وعند التحقيق لا نرى لابن فارس أثراً، أي أثر، بل إن التأثير يكون غير واضح على الإطلاق عندما تتحول النظرة اللغوية الضيقة إلى قاعدة بلاغية كبرى، لأن الفضل عندئذ ينسب لمن شيد القاعدة الشاهقة، وليس لمن أحضر مواد البناء. ومن يظن أن ابن فارس قد أوحى لعبد القاهر بجانب من أفكاره في كتاب الدلائل كان كمن يعصب عينيه عن آثار الأقدمين فلم ير منها إلا شبحاً ضئيلا يتمثل له في آراء ابن فارس المنقولة عن غيره.

---

(١) البلاغة عند السكاكي ٩٩، ٢٠٢.

(٢) البلاغة عند السكاكي ١٩٩ د. أحمد مطلوب.

(٣) البلاغة تطور ٦٢.

كذلك لا نرى من التأثير فى شىء أن ينقل السيوطى فى كتابه المزهر فصلا كاملا فى معرفة خصائص اللغة [1]. يسرد الكثير مما يدخل فى علم المعانى والبديع، ينسبها لابن فارس، لأن السيوطى كان من دأبه أن يجمع الآراء والأقوال، ويدونها وكلها بقطع النظر عن قيمتها الحقيقية فى تاريخ الفن، وإنما كان يعنى فحسب بنقلها للاحقين كما هى. وهو الدور الكبير الذى كان يقوم به السيوطى فى المحافظة على التراث خوفاً عليه من الضياع، وسقوطه من يد الزمان.

أما حديث ابن فارس عن الحقيقة والمجاز ففيه شىء من الاستقلال وعدم التبعية، ولكنه استقلال لا ينهض على حجة قوية، ولا يقوم على أساس متين، فقضية الحقيقة والمجاز كانت مثار جدل شديد بين العلماء والفقهاء، قبل ابن فارس بقرون، ومنهم من أنكر المجاز البتة، ومنهم من أثبته فى جملة الكلام [2]. وقد كنا نتوقع من ابن فارس حين يتناول هذه القضية أن يدلى فيها برأى يدعمه بالدليل الذى ينهض على صحة دعواه، ولكننا لم نجد شيئاً من هذا. فالحقيقة عنده أكثر من المجاز، وهى الكلام الموضوع موضعه الذى ليس باستعارة ولا تمثيل، ولا تقديم فيه ولا تأخير كقول القائل (أحمد الله على نعمه وإحسانه وهذا أكثر الكلام، وأكثر آى القرآن، وأكثر شعر العرب[3] ويسوق على هذه الكثرة مثالا واحداً من الكلام، ومثالا آخر من القرآن، وبيتين من الشعر، دون أن يقدم لنا الدليل على هذه الكثرة. بخلاف ابن جنى حين ذكر (أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة [4] يساند هذا الرأى بحجة قوية تجبرنا على الأخذ به، أو على التأمل فيه وإن لم نعتنقه. وليس لنا أن نخوض فى أى الرأيين أفضل، وأجدر بالاعتناق فهذا موضوع قد فرغنا منه حين تناولنا المجاز عند ابن جنى، ولكنى أود أن أوضح بأن الأقوال لا ينبغى أن تلقى دون أن يدعمها الدليل أو يؤازرها المنطق.

والمجاز عنده ما ليس بحقيقة، فكل ما خرج عن التعبير الحقيقى من تشبيه أو استعارة، أو كف، ومعناه أن تكف عن ذكر الخبر اكتفاء بما يدل عليه الكلام -

---

(١) المزهر ١/٣٢٦.

(٢) انظر آراء العلماء فى المجاز ٣١٥ - ٣٢٦ من هذا الكتاب.

(٣) الصاحبى ١٦٧.

(٤) الخصائص ٢/٤٤٧.

يعتبره مجازاً إذ نراه يقرر ذلك بقوله «إن الكلام الحقيقى يمضى لسننه لا يعترض عليه، وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه إلا أن فيه من تشبيه واستعارة وكف ما ليس فى الأول [(١)] بل إننا نراه يعتبر التقديم والتأخير نوعاً من الخروج عن الحقيقة، وبذلك يدخل فى دائرة المجاز عنده. وهذا واضح من تعريفه الذى سقناه للحقيقة. ولكنا رغم ذلك لا نستطيع القول بأن فكرة المجاز عند ابن فارس كفكرته عند أبى عبيدة (ت ٢١٠هـ) فالمجاز عند أبى عبيدة كان أحياناً بمعنى التفسير: أى إيضاح الغامض او تأويل المشكل أو بيان الغريب، وهذا لا يعنيه ابن فارس بحال من الأحوال. لأن الكلام الموضوع موضعه ليس مجازاً عنده، وإنما هو حقيقة وإن احتاج إلى تفسير وإيضاح. وعنده أيضاً أن المجاز فى لغة العرب يربى على المجاز فى لغة العجم، «لأن العجم لم تتسع فى المجاز اتساع العرب حتى إنهم يعجزون عن ترجمة بعض الآيات القرآنية إلا بعد أن تذهب الترجمة بطلاوتها وحسنها، وإن حافظت على معناها وجوهرها كقوله تعالى (وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء) [(٢)]. ومعنى هذا أن البلاغة وإن كانت مشتركة بين العرب والعجم إلا أنها عند العرب أوفى وأشمل. وإلى هذا ذهب أبو أحمد العسكرى أيضاً (ت٣٨٢هـ) فى التفضيل بين بلاغتى العرب والعجم. وابن فارس والعسكرى كلاهما يردد ما قاله ابن قتيبة فى تأويل مشكل القرآن [(٣)].

ويذكر ابن فارس فى هذا الباب - باب سنن العرب فى حقائق الكلام والمجاز - مخالفة ظاهر اللفظ معناه، وكأنه يعده من المجاز، لأنه تعبير لا يجرى على حقيقته، كقولهم فى المدح (قاتله الله ما أشعره).. فهم يقولون هذا ولا يريدون وقوعه، وكان ابن قتيبة يقول فى هذا الباب من ذلك الدعاء على جهة الذم لا يراد به الوقوع كقول الله جل ثناؤه (قتل الخراصون وقتل الإنسان ما أكفره، وقاتلهم الله أنى يؤفكون) وأشباه ذلك [(٤)].

يقول ابن فارس: وهذا وإن أشبه ما تقدم ذكره، فإنه لا يجوز لأحد أن يطلق

---

(١) الصاحبى ١٦٨.

(٢) الصاحبى ١٣.

(٣) التفضيل بين بلاغتى العجم والعرب ص ٢١٢ طبعة الجوائب ٢٠٢.

(٤) المشكل ١٦.

فيما ذكره الله جل ثناؤه انه دعاء لا يراد به الوقوع، بل هو دعاء عليهم اراد الله وقوعه بهم، فكان كما أراد، لأنهم قتلوا واهلكوا وقوتلوا ولعنوا، وما كان الله جل ثناؤه ليدعو على أحد فتحيد الدعوة عنه[١]. فابن قتيبة حين يقول إنه دعاء من الله على جهة الذم لا يراد به الوقوع، نظر إلى الأسلوب نظرة مجردة سواء كان صادراً عن الله أو الإنسان، وهو لون من الأساليب درجت عليه العرب فى كلامها واشعارها، وتعارفت عليه، فلا غضاضة - إذن - فى تعقيبه بأنه لا يراد به الوقوع، ولكن ابن فارس يبدو وكأنه يدافع عن قضية دينية تتصل بالله عز وجل، فلا يحق لأحد أن يزعم ان الله يصدر منه الدعاء ولا يتحقق، ولم ينظر إلى هذا الأسلوب - كما نظر ابن قتيبة - من الناحية الفنية البحتة، وهى التى تهمنا فى دراسة البلاغة. والعجيب أنه وجد ثغرة، فاهتبلها فرصة ليشن الهجوم على ابن قتيبة بعد أن ينص على اسمه رغم إغفال هذا الاسم فى كثير من المواضع التى ينقل فيها عنه.

ويعرض ابن فارس للبيان فى باب القول بأن لغة العرب أفضل اللغات واوسعها وأنه ليس فى مجرد الإفهام، فمجرد الإفهام من أخس مراتب البيان. وكأنه فى هذا يرفض راى الجاحظ الذى اعتبر البيان فى الإفهام، ويأخذ براى الرمانى الذى يقصر البيان على ما حسن من الكلام، لأن الله مدح البيان وقدمه على كثير من أياديه الجسام [٢]. ولذلك فهو يناقش من يدعى أن البيان قد يقع على لسان الأعاجم كما يقع على ألسنة العرب فيقول (فإن قال قائل: قد يقع البيان بغير اللسان العربى، لأن كل من أفهم بكلامه على شرط لغته فقد بين قيل له: إن كنت تريد أن المتكلم بغير اللغة العربية قد يعرب عن نفسه حتى يفهم السامع مراده، فهذا أخس مراتب البيان، لأن الأبكم قد يدل بإشارات وحركات له على اكثر مراده ثم لا يسمى متكلماً، فضلا عن أن يسمى بيناً او بليغاً [٣] وابن فارس يفصح بهذه العبارة عن دخيلة نفسه بأن لغة العرب لا تدانيها لغة امة اخرى، وأن البلاغة مقصورة على العرب دون غيرهم من الأمم، ولاشك أن ابن فارس فى هذا سليم

---

(١) الصاحبى ١٦٩، ١٧٠.

(٢) البيان والتبيين ٧٥/١، والنكت ٩٨.

(٣) الصاحبى ١٢.

الثية، محب للعربية، واضح التحيز لها، وهذا يحمد له ولكن أليس من المجازفة أن نزعم أنه كان على علم باللغات الأعجمية كلها حتى يصدر فيها هذا الحكم القاطع بتجريدها من الحسن والطلاوة، وقصورها على الإفهام شأن أهلها شأن البكم الذين يعبرون عن معانيهم فى إشارات وحركات دالة عليها، ولاشك أن أبا أحمد العسكرى (ت٣٨٢هـ) كان أكثر اعتدالا من ابن فارس حين تناول بلاغة العرب والعجم بالمقارنة ذاكراً أن «البلاغة ليست مقصورة على أمة دون أمة، ولا على ملك دون سوقة، ولا على لسان دون لسان، بل هى مقسومة على أكثر الألسنة، فهم فيها مشتركون، وهى موجودة فى كلام اليونانية، وكلام العجم وكلام الهند وغيرهم، ولكنها فى العرب أكثر لكثرة تصرفها.. ومما يدل على أن البلاغة مشتركة ما أخبرنا به أبو بكر بن دريد (ت٣٢١هـ) حين سأل اليونانى والفارسى والهندى والرومى عن البلاغة فأجابه كل بما يتفق مع نظرته للبلاغة [١].

ويذكر ابن فارس أن الاستعارة من سنن العرب وهى (وضع الكلمة للشىء مستعارة من موضع آخر فيقولون: انشقت عصاهم إذا تفرقوا، ويكون ذلك للعصا ولا يكون للقوم، ويقولون كشفت عن ساقها الحرب، وفى كتاب الله جل ثناؤه (كأنهم حمر مستنفرة) [٢]. فالاستعارة عنده تشمل الكناية كما فى كشفت عن ساقها الحرب فهو كناية عن الشدة والهول، وتشمل التشبيه أيضاً كما فى الآية الكريمة التى توافرت فيها أركان التشبيه: من أداة ومشبه ومشبه به، بل إنه أيضا يصرح بأن الكناية من الاستعارة فيقول (ومن الاستعارة قولهم «زالت رحالة سابح» كناية عن المرأة تستعصى على زوجها). والعجيب أن ابن فارس لا يعد الاستعارة بالكناية من باب الاستعارة، وإنما يفرد لها باباً خاصاً أسماه (باب الإعارة) فالعرب تعير الشىء ما ليس له فيقولون (مر بين سمع الأرض وبصرها) ويقول قائلهم:

كذلك فعله والناس طرا بكف الدهر تقتلهم ضروبا

فجعل للدهر كفاً [٣] فابن فارس يفرق بين الاستعارة بصفة عامة، وبين الاستعارة المكنية، وكأنه بذلك يشير إلى أنها شىء مستقل، ولها اسم خاص، ولا

(١) انظر التفضيل بين بلاغتى العرب والعجم ٢١٢.

(٢) الصاحبى ١٧٣، ١٧٤.

(٣) الصاحبى ٢١٦.

علاقة لها بالاستعارة فى وجهها المعهود. والسيوطى حين ينقل عن ابن فارس قوله فى الاستعارة لا يذكر الاستعارة بالكناية من بينها، وإنما يذكرها منفردة كما ذكرها ابن فارس [١]. وكما افرد للاستعارة المكنية باباً اسماه (باب الإعارة) فإنه عقد للاستعارة التهكمية باباً آخر منفصلا عن الاستعارة اسماه (باب ما يجرى من كلامهم مجرى التهكم والهزء) يقولون للرجل يستجهل (يا عاقل) ويقول شاعرهم:

فقلت لسيدنا يا حليم ... إنك لم تأس أسوا رفيقا

ومن الباب: أتانى فقريته جفاء، وأعطيته حرماناً.. ويقول الفرزدق.

قريناهم المأثورة البيض

ومن الباب حكاية عنهم (إنك لأنت الحليم الرشيد) [٢].

ومن ضمن مواضع (باب اللام) يذكر لام العاقبة، وهى التى تعنينا لما فيها من استعارة فى الحروف. فيقول) ومن اللامات لام العاقبة قول له جل ثناؤه (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) وفى أشعار العرب ذلك كثير.،

جاءت لتطعمه لحما ويفجعها ... يابن، فقد أطعمت لحما وقد فجعا

وهى لم تجئ لذلك، كما أنهم لم يلتقطوه لذلك، لكن صارت العاقبة لذلك، ومن الباب قوله جل ثناؤه (ربنا ليضلوا عن سبيلك) أى آتيتهم زينة الحياة الدنيا فأصارهم ذلك إلى أن ضلوا [٣] وهذا منقول بنصه عن أبى على الفارسى، وإن كان الفارسى أكثر إيضاحاً منه [٤]. ومن ثم نرى ابن فارس قد فتت الاستعارة تفتيتاً شديداً، ومزق أوصالها، وأودع كل جزء منها فى مكان بعيد عن الآخر، ولم يجمع بينها رابطة سوى أنها كغيرها من سنن العرب، وما دام قد تحدث عن الاستعارة، وأفرد لها باباً خاصاً فقد كان جديراً به أن يلم أطرافها ويربط بينها، ويضمها بأنواعها كافة فى هذا الباب حتى ينطبق عليه وصف الصاحب بن عباد بأنه قد رزق حسن التصنيف.

---

(١) المزهر ١/٣٢١، ٣٢٨.

(٢) الصاحبى ٢١٤، ٢١٥.

(٣) الصاحبى ٨٧.

(٤) الحجة ١/١٢٠.

وفى (باب الأسماء التى تسمى بها الأشخاص على المجاورة والسبب) يقول [١]: قال علماؤنا: العرب تسمى الشيء باسم الشيء إذا كان مجاوراً له، أو كان منه بسبب.. ومن ذلك تسميتهم السحاب سماء، والمطر سماء، وتجاوزوا ذلك إلى أن سموا النبت سماء قال شاعرهم:

إذا نزل السماء بأرض قوم

وذكر ناس أن من هذا الباب قوله جل ثناؤه (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) يعنى خلق، وإنما جاز أن يقول أنزل، لأن الأنعام لا تقوم إلا بالنبات، والنبات لا يقوم إلا بالماء، والله جل ثناؤه ينزل الماء من السماء.. ومنه قوله جل ثناؤه (وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً) إنما أراد والله أعلم الشيء ينكح من مهر ونفقة ولابد للمتزوج منه. وما ذكره ابن فارس هنا ينطبق على المجاز المرسل فى علاقة المجاورة أو علاقة السببية. والعلماء الذين نقل عنهم، ولم يصرح بأسمائهم يعد ابن قتيبة واحداً منهم، فقد ذكر ما نقله عنه ابن فارس فى مستهل حديثه فى باب الاستعارة فقال (والعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو مجاوراً لها أو مشاكلا.. فيقولون للمطر سماء لأنه من السماء ينزل وقال الشاعر:

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا [٢]

وعلى الرغم من أن ابن فارس نقل هذا الباب تقريباً من ابن قتيبة الذى جعله من باب الاستعارة إلا أن ابن فارس قد أحسن حين أخرجه من الاستعارة وعقد له باباً خاصاً قريباً من الأبواب التى تعقد لبيان المجاز المرسل بعلاقاته المعروفة. غير أنه للأسف لم يجمع علاقات المجاز المرسل التى ذكرها فى باب واحد، بل أفرد باباً ذكر فيه علاقة أخرى من علاقات هذا المجاز ونعنى بها علاقة الجزئية [٣]. وكان أجدر به أن يضم هذا الباب إلى الباب السابق، لأن أحدهما ليس منفصلا عن الآخر، بل كلاهما يدخلان فى المجاز المرسل.

والكناية عند ابن فارس بابان [٤]: أحدهما أن يكنى عن الشيء فيذكر بغير

---

(١) الصاحبى ٦٣.

(٢) تأويل المشكل ١٠٢.

(٣) الصاحبى ٢٩٢.

(٤) الصاحبى ٢٢٨.

اسمه تحسيناً للفظ أو إكراماً للمذكور، وهو منقول عن ابن قتيبة [١] والباب الثانى: كناية بمعنى الضمير سواء كان بارزاً، أو مستتراً، لواحد أو لأكثر، أو الكناية بضمير الواحد عن الشيئين أو الثلاثة، أو الجماعة، وهذا كله كان معروفاً عند أبى عبيدة والفراء، فابن فارس فى الكناية يسطو على باب من هنا، وباب من هناك دون الإشارة إلى من أخذ منه فى الباب الأول، أو نقل عنه فى الباب الثانى، فبدا عمله كثوب مرقع تنفر منه النفس والعين معاً. ثم نراه يعقد باباً خاصاً للإيماء: (كأن تشير إلى المعنى إشارة، وتومئ إليه إيماء دون التصريح به) [٢]. ونعجب حين نرى أمثلة الإيماء التى ذكرها داخلة فى الكناية عند السابقين واللاحقين. فابن فارس يقول (ومن الإيماء: هو طويل نجاد السيف، إنما يريدون طول الرجل وغمر الرداء يومئون إلى الجود، وهو واسع جيب الكم إيماء إلى البذل).

فما صنعه ابن فارس فى الاستعارة من تمزيق لأوصالها، كرره أيضا فى المجاز المرسل والكناية. وإذا كان ابن فارس قد جرد نفسه من فضيلة الابتكار، فإنه أيضا قد حرم ميزة التنسيق وحسن التصنيف على خلاف ما قرره الصاحب ابن عباد. على أننا لا نغمطه الحق فى الباب الذى أسماه (باب الخطاب المطلق والمقيد) [٣]. وتحدث فيه عن التشبيه المطلق، والتشبيه المقيد، وضرب لكل منهما الأمثلة، وقارن بينهما فى وضوح تام، وليس معنى هذا أننا ننتكر لجهود السابقين فى هذا الباب، فقد قلنا آنفا فى حديثنا عن الفراء إن أبا عبيدة قد اتضح عنده التشبيه أكثر مما اتضح عند الفراء، بل أبا عبيدة قد عرف التشبيه المقيد وأشار إليه فى قول الشاعر:

يمشون فى حلق الحديد كما مشت ... جرب الجمال بها الكحيل المشعل

حيث شبه الرجال لعظمهم ولون الحديد عليهم بالجمال المهنوءة بالقطران [٤]، وكانت هذه مجرد إشارة تنم عن التشبيه المقيد دون أن تضع له الحدود، بخلاف ابن فارس الذى وضع التشبيه المطلق والمقيد توضيحا لا مزيد عليه حين يقول «أما

(١) المشكل ١٩٩ وما بعدها.

(٢) الصاحبى ٢١٠.

(٣) الصاحبى ١٦٥.

(٤) النقائض ١/ ١٧٠، وانظر ص١٥٢ من هذا الكتاب.

الإطلاق: فان يذكر الشيء باسمه لا يقرن به صفة ولا زمان ولا عدد ولا شيء يشبه ذلك. والتقييد: أن يذكر بقرين بعض ما ذكرناه فيكون ذلك القرين زائدا في المعنى، من ذلك أن يقول القائل (زيد ليث) فهذا إنما شبه بليث في شجاعته، فإذا قال (هو كالليث الحرب فقد زاد الحرب وهو الغضبان الذي حرب فريسته أي سلبها، فإذا كان كذا أدهى له. ومن المطلق قوله:

ترائبها مصقولة كالسجنجل:

فشبه صدرها بالمرآة، لم يزد على هذا. وذكر (ذو الرمة) أخرى فزاد في المعنى حتى قيد فقال.

ووجه كمرآة الغريبة أسجع

فذكر المرآة كما ذكر امرؤ القيس السجنجل، وزاد الثاني ذكر الغريبة فزاد في المعنى. وذلك ان الغريبة ليس لها من يعلمها محاسنها من مساوءها فهي تحتاج أن تكون مرآتها اصفى وأنقى لتريها ما تحتاج إلى رؤيته من سنن وجهها. ويمضي ابن فارس على هذا النحو يعرض علينا ابياتا فيها تشبيه مقيد بوصف من الأوصاف، ويبين أثر هذا القيد في التشبيه مما لم نعرفه عند ابي عبيدة أو غيره من السابقين، وهو في ذلك لم يشر إلى أنه استقاه من أحد من العلماء حتى يمكن أن نرد الفضل إليه. وإذا كان ذكر التشبيه المطلق والمقيد، وأثر القيد في الكلام يعد من حسنات ابن فارس. فإن له حسنة أخرى تبدو لنا حين يفرق بين الفعل وبين الوصف أو اسم الفاعل، وأن لكل منهما موضعا لا يستعمل فيه الآخر، فالفعل يكون للشيء المنقطع الذي لا يستمر ولا يدور على وتيرة واحدة بخلاف اسم الفاعل، فانه يدل على الدوام والاستمرار، وربما كان هذا معروفا لدى النحاة ولكن تطبيق هذا القول على كثير من آيات القرآن حتى تصبح قاعدة ومقياسا، وبيان سر العدل عن التعبير بالفعل إلى اسم الفاعل، أو اسم المفعول، هو الذي يذكره لنا ابن فارس بمزيد من الإيضاح. يقول في (باب الفصل من الفعل والنعت) [1] : النعت يؤخذ من الفعل نحو قام فهو قائم.. وهذا يسميه بعض النحويين الدائم، وبعض يسميه اسم

---

(١) الصاحبي ٢٢٨.

الفاعل وتكون له رتبة زائدة على الفاعل. قال جل ثناؤه (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك) ولم يقل لا تغل يدك، وذلك أن النعت ألزم، ألا ترى أنا نقول (وعصى آدم ربه فغوى)، ولا نقول آدم عاص غاو، لأن النعوت لازمة، وآدم وإن كان عصى في شيء، فإنه لم يكن شأنه العصيان فيسمى به، فقوله جل ثناؤه (ولا تجعل يدك مغلولة) أي لا تكون عادتك المنع فتكون يدك مغلولة. ومنه قوله جل ثناؤه (وقال الرسول يارب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا) ولم يقل هجروا، لأن شأن القوم كان هجران القرآن، وشأن القرآن عندهم أن يهجر أبدا، فلذلك قال والله اعلم (اتخذوا هذا القرآن مهجورا) وهذا قياس الباب كله. والمهم أن ابن فارس يجعل ذلك مقياسا، وقاعدة يمكن أن تطبق في حالة استخدام الفعل، وحالة استخدام اسم الفاعل أو اسم المفعول، فالفعل يستخدم في حالة يفسد معها الكلام، وينحرف المعنى لو وضعنا بدلا منه الوصف. وكذلك الوصف له حالته الخاصة التي يستخدم فيها بحيث لا يصح أن يستخدم بدلا منه الفعل، ولكل تعبير ما يليق به: فإذا أردنا الدوام والاستمرار، وأن هذا الشيء يجري مجرى العادة والإلف، فالتعبير لا يكون إلا باسم الفاعل، وإذا كان مرادنا التجدد والحدوث، وأن هذا الشيء يتصل مرة وينقطع أخرى، أو أنه مؤقت لا يجري على سنن واحدة، فالتعبير السليم لا يكون إلا بالفعل، وهذا قياس كما يقول ابن فارس، وعلينا أن نلاحظه في الاستعمال، إذا أردنا أن يتسم كلامنا بالبلاغة والفصاحة، ونحميه من فساد النظم. ولا شك أن ابن فارس كان سباقا إلى إبراز هذا الفرق من عبدالقاهر الذي عقد فصلا «في القول على فروق الخبر» وطبقه على كثير من الأمثلة بطريقته الشاملة العميقة [1]. وعلى هذا الدرب سار الزمخشري في إبراز الفرق بين الفعل والوصف في تفسيره لقوله تعالى (أولم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن) [2].

وإذا تطرق بنا الحديث إلى ألوان البديع التي تناولها ابن فارس، فإن الذي يصادفنا في هذا الكتاب يعد على أصابع اليد الواحدة، وقد كان حقيقا به ما دام يجمع أقوال العلماء السابقين ويشكل طرفة من فنونهم وعلومهم ليودعها خزانة الصاحب بن عباد أن يذكر ألوان البديع التي كانت سائدة بين معاصريه، أو قبلهم:

---

(١) الدلائل ١٣٢ وما بعدها.

(٢) الكشاف ١٦٥/٤.

كالتجريد والتجنيس اللذين ذكرهما ابن جنى على سبيل المثال، أو الطباق والتورية والسجع وما إلى ذلك من الألوان المشهورة التى عرفناها عند النحاة الأقدمين، ولكنه اكتفى بذكر المشاكلة تحت باب المحاذاة، فيقول: «ومن هذا الباب الجزاء على الفعل بمثل لفظه) كقوله تعالى: (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وغير ذلك من الآيات القرآنية [١].

واللف والنشر تحت باب جمع شيئين فى الابتداء بهما، وجمع خبريهما، ثم يرد إلى كل مبتدأ به خبره [٢]. وسواء كان اللف والنشر على الترتيب كقوله تعالى (ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله) فالمعنى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار لتبتغوا من فضله، أو كان على غير الترتيب كقوله تعالى (وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب) قالوا لما لم يصلح أن يقول الرسول متى نصر الله كان التأويل: وزلزلوا حتى قال المؤمنون متى نصر الله. فقال الرسول ألا إن نصر الله قريب، رد كل كلام إلى من صلح أن يكون له».

كما يذكر تأكيد المدح بما يشبه الذم بأمثلته التى عهدناها منذ سيبويه، وترددت كثيرا فى كتب النحاة السابقين، وكذلك المبالغة تحت باب الإفراط، وهى التى يراعى فيها مجاوزة الحد المألوف اقتدارا على الكلام [٣] كما يذكر الاستطراد [٤] ويقدم لنا الأمثلة، وهو فى كل ذلك لا نلحظ له شيئا مبتكرا، وإنما كل ما ذكره قد سبق إليه.

وقد يتساءل البعض، وإذا كان ابن فارس لا يتضح له أثر فى البلاغة، وأقواله كلها منقولة عن السابقين، فلماذا استحق - إذن- أن يدخل فى منهاج البحث، وقد كان من الأجدر تخطيه، فذكره لا يقدم شيئا ولا يؤخر فى تاريخ البلاغة. وهذا سؤال وجيه نجيب عليه أولا بأن ابن فارس فى ترديده لآراء السابقين يمثل الركود العلمى، وتوقف سير البلاغة فى مدارها الذى كانت تسير فيه، حيث اقتصر على

(١) الصاحبى ١٩٥، ١٩٦.

(٢) الصاحبى ٢٠٦.

(٣) الصاحبى ١٢٤.

(٤) الصاحبى ٢٢٦.

التلخيص في إيجاز شديد دون أن يحافظ على عمق الأفكار والمعانى التى يلخصها، فى عصر كانت أبرز معالمه تلك الحركة الفكرية الدائبة التى تتمثل فى علماء القرن الرابع الهجرى وهو قرن يزخر بخيرة العلماء، وعظماء المفكرين، وخاصة فى البلاغة وما يتصل بها، كالرمانى وابن جنى من الذين استمرت آثارهم وفاضت آراؤهم فى حقل البلاغة ورونه حتى هذه اللحظة فى كتب المعاصرين، ولكن ابن فارس قد أعلن وصاية ذوقه الفاسد بهذا التلخيص السطحى وكاد يطيح بالبلاغة، ويلقى بها من حالق، أو على أقل تقدير يقف عقبة ضد نموها وازدهارها، ولو تخيلنا أن العلماء اللاحقين له صنعوا صنيعه فى التلخيص والبتر، والمحافظة على الشكل دون التغلغل إلى الأسرار البلاغية لحاق بالبلاغة الهلاك، وأصابها سلفا مثل ما أصابها على أيدى المتأخرين ابتداء من السكاكى حتى عصر الشروح والتلخيصات. وبدلا من أن يصيبها هذا الدمار فى القرن السابع الهجرى على يد السكاكى (ت٦٢٦هـ) الذى أمعن فى التقسيمات والتحديدات والتعريفات مما ساعد على إزهاق روح البلاغة، لتقدم زمن هلاكها قرنان أو أكثر، لولا أن الله قيض لها تلك النفحة العبقرية التى تمثلت فى معالجة عبدالقاهر الجرجانى لموضوعات البلاغة، وخاصة قضية النظم فى توخيها المعانى النحوية.

ونجيب ثانيا بأن ابن فارس يمثل السقوط فى قبضة النحاة، والوقوع تحت سيطرتهم والتأثر بهم كل التأثر، حتى إن هذا التأثر قد أفقده شخصيته العلمية، وجعله يلوك آراءهم ويردد أمثلتهم دون أن يترك عليها بصمة من أصابعه، ويمثل هذه الطريقة الفجة فى نقل الآراء، وتلخيصها وترك لبابها مضى مكى بن أبى طالب (ت٤٣٧هـ) صاحب إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج فى جمع آراء السابقين وخاصة ابن جنى، والفخر الرازى (ت٦٠٦هـ) مع نظرية عبدالقاهر فى كتابه نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز. وإذا كان ابن فارس يمثل هذا النموذج من نماذج النحاة، فإنه فى الوقت نفسه يعكس سلطان النحاة، وقدرتهم فى جذب العلماء إلى مدارهم، والسير على منوالهم، والأخذ بآرائهم، حتى وإن كان بطريق تلخيصها، وتجريدها من قيمتها الحقيقية مثل ابن فارس.

★ ★ ★

الباب الرابع

ويشمل:

عبد القاهر الجرجانى (ت ٤٧١ هـ)

القرن الخامس

عبد القاهر الجرجانى (ت ٤٧١ هـ)

هو الإمام المشهور أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجانى، أخذ النحو عن الشيخ أبى الحسين محمد بن الحسن ابن أخت الشيخ أبى على الفارسى، واقتصر على الأخذ منه، لأنه لم يلق شيخا مشهورا فى علم العربية غيره، وكان عالما بالنحو والبلاغة، وإماما من كبار أئمة العربية والبيان، شافعى المذهب، متكلما على طريقة الأشاعرة، وله فى النحو كتاب المغنى فى شرح الإيضاح لأبى على الفارسى، ويبلغ ثلاثين مجلدا، والمقتصد فى شرح الإيضاح فى ثلاثة مجلدات، والعوامل المائة، والجمل، وهو شرح لكتاب العوامل، ثم لخصه فى كتاب سماه التلخيص، والعمدة فى التصريف، والمفتاح وهو التصريف أيضا [1].

وعبد القاهر الأشعرى الذى تنسب إليه نظرية النظم، يتبع فى هذا الإصلاح - أى الأخذ بكلمة النظم دون كلمة اللفظ والمعنى - ما هو مأثور عند الاشاعرة، لأن كلمة النظم اصطلاح يشيع فى بيئتهم. وإن كان يجرى على بعض السنة المعتزلة أحياناً مثل الجاحظ الذى ألف كتابا فى نظم القرآن، والقاضى عبد الجبار الذى تناول النظم بشىء من الدقة والتفصيل، «ولكن يبدو أن الأشاعرة كان يتمسكون بكلمة النظم بينما مضى المعتزلة منذ أبى هاشم الجبائى (ت ٣١٢ هـ) يضعون مكان النظم كلمة الفصاحة القائمة على جزالة اللفظ وحسن المعنى» [2]. وقد كان الجبائى يرى أن الفصاحة ليست معادلة للنظم، «فليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص، فقد يكون النظم واحدا، وتقع المزية فى الفصاحة بين

---

(١) انظر ترجمة عبد القاهر: بغية الوعاة ٢ / ١٠٦، أنباه الرواة ٢ / ١٨٨، نزهة الألباء ٣٦٦، النجوم الزاهرة ٥ / ١٠٨، شذرات الذهب لابن العماد ٣ / ٣٤٠، دمية القصر للباخرزى ١٠٨، فوات الوفيات ١ / ٣٧٨، طبقات الشافعية للسبكى ٣ / ٢٦٢، بروكلمان ١ / ٢٨٦.

(٢) البلاغة تطور وتاريخ ١٦١

اديب وآخر» [1]، وكأنه بذلك يرد على من زعم من الأشاعرة كالباقلانى بأن القرآن معجز بنظمه [2] ومن ثم فإننا نلحظ بوضوح ميل عبد القاهر المذهبى نحو الأشاعرة فيفضل اصطلاح النظم الشائع عندهم على اصطلاح اللفظ والمعنى كما هو معروف عند الجبائى المعتزلى، ولهذا نرى عبد القاهر يوجه النقد فى مواضع عديدة من الدلائل إلى اللفظ والمعنى فى مرد الفصاحة والإعجاز إليها أو أحدهما، بل يجعل الفصاحة والإعجاز فى النظم وتراكيب الكلام.

ومشكلة اللفظ والمعنى قد نشأت فى جو دينى يدور حول بيان الإعجاز فى القرآن ومرجعه إلى أيهما : اللفظ أم المعنى أم كليهما معا؟ ومن ثم فإن عبد القاهر حين يعرض لهذه المشكلة فإنه يصلها بالإعجاز من جديد، بعد أن انفصلت عنه زمنا على أيدى كثير من النحاة والنقاد من أمثال ابن جنى والآمدى والقاضى الجرجانى «لأن هذه المشكلة قد ارتبطت أساسا عند النقاد بالخصومة بين أنصار أبى تمام والبحترى، على أن عبد القاهر حين يصل مشكلة اللفظ والمعنى بالإعجاز نراه يخوض فى أشكال أدبية، وشواهد شعرية، وأمثلة مصنوعة، أكثر مما يدور حول إعجاز القرآن، ويعالج هذه المشكلة بطريقة أقرب إلى قواعد النحو منها إلى أساليب القرآن، وإن كان فى ذلك كله يمهد لبيان الإعجاز فى صفحات قليلة من الكتاب [3].

وقد ذهب بعض الدارسين من أن تكرار عبد القاهر لشرح نظرية النظم، ورد الشبهات عنها إلى درجة الإكثار، بل الإملال، يدل على شدة ارتباط هذه النظرية عنده بأساس دينى بحت .. وأن عبد القاهر لم يكن يستهدف بنظريته فى النظم البلاغى فى ذاتها، وإنما يستهدف بعض الأغراض الدينية والكلامية [4]. فعلى الرغم من أن الدافع إلى وضع هذه النظرية عند عبد القاهر كان دينيا بحتا، وغرضه خدمة الدين والعقيدة، إلا أن هذا الهدف لم يتحقق، فمن يقرأ الدلائل يشعر بمدى سيطرة المباحث النحوية والبلاغية على بيان الإعجاز فى القرآن نفسه، مما يدل على أن عبد القاهر قد نسى الغرض الذى ألف الكتاب من أجله، أو

---

(1) المغنى ١٦ / ١٩٧.

(2) اعجاز القرآن ٢٧٦.

(3) الدلائل ٢٩٤ وما بعدها.

(4) نظرية عبد القاهر فى النظم ٨ ، ١٢١.

انحرف عن الطريق المرسوم، وربما كان هذا هو السبب في أن عبد القاهر قد شرع في تصنيف رسالة جديدة ليستدرك ما فاته في الدلائل، ويشفي بها صدور المعارضين في الإعجاز ودلائله، وتقويض حججهم المزعومة، والرد عليها بما يفحم، وكأنه بذلك يريد أن يستكمل كتاب الدلائل حتى يتحقق الغرض الديني والدفاع عن العقيدة، ولعل هذا يرجح أن عبد القاهر كتب «الرسالة الشافية» بعد الدلائل.

أما كتاب الدلائل والأسرار فقد ثار حول أسبقية أحدهما للآخر جدل شديد، ونزاع طويل نلقاه حتى اليوم بين الدارسين، وسبب نشوب هذا الخلاف أن عبد القاهر أو أحدا من المترجمين له لم يورد نصا صريحا في أسبقية أحد الكتابين، فحاول الدارسون استنتاج ما لم ينص عليه، فتخبطوا في كثير من الآراء وإن كان الجزم بأسبقية أحدهما لم يثبت حتى الآن بطريقة قاطعة لا تقبل الشك. ونحن نورد في هامش الصفحة آراء العلماء في هذا النزاع بإيجاز نعقب عليه بما نراه مرجحا [1].

---

(1) فالأستاذ محمد خلف الله والدكتور شوقي ضيف يرجحان أسبقية الدلائل وحجة الدكتور ضيف أن مباحث عبد القاهر في الأسرار فيها دقة، واستيعاب، وضبط أحكام، وتشر للآراء النفسية التي لا عهد لنا بها في الدلائل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن كلامه في المجاز العقلي أكثر دقة وأحسن عرضا في كتابه الأسرار عن الدلائل «البلاغة تطور وتاريخ ١٩٠، ١٩١، ١٨٥، ٢١٤، ٢١٧». أما الأستاذ خلف الله فحجته أن النظم نظرية عامة، وجمال الصورة الأدبية لا يتكشف على أساس فكرة النظم وحدها، فلابد لها من بحث خاص لتأكيد هذا الجانب النفسي من جمالها، وهذا موضوع الأسرار، وكذلك لأن تأثر عبد القاهر بالثقافة اليونانية، أظهر في الأسرار منه في الدلائل فمن الطبيعي أن تمثل في الأسرار مرحلة زمنية متأخرة عن الدلائل «الوجهة النفسية ٧٦، نظرية النظم ٨».

وفي الطرف المقابل من هذه القضية نرى الدكاترة أحمد موسى، وشكري عياد، وغنيمي هلال، والعماري يذهبون إلى أن عبد القاهر ألف الأسرار أولا، أما عن طريق الإطار العام للكتابين، حيث أن فكرة النظم لم تكن قد نضجت عند عبد القاهر وهو يؤلف الأسرار «النقد الأدبي الحديث هامش ٢٨٩» أو عن طريق نص في الأسرار يعد فيه عبد القاهر بعودة الحديث فيه فيبر بوعده ويذكره في الدلائل «الصبغ البديعي ٢٣٥» أو أن يذكر في الدلائل أنه قد سبق له أن طرق المجاز في موضع آخر «كتاب أرسطو في الشعر هامش ٢٤١» أو بالاستناد إلى بعض النصوص التي تثبت أن عبد القاهر ألف الدلائل في أخريات حياته «قضية اللفظ والمعنى ٢٦٦»، والمعقول أن النضج ينشأ في مرحلة متأخرة من عمر الإنسان فتتبلور أفكاره، ويتخطى كل ما هو جزئي وخاص، إلى ما هو كلي وعام، فيودع في هذا الإطار الكلي جميع الدقائق والتفاصيل التي اختزنها في عقله ومشاعره ويشكل بها نظرية عامة، وهذا ما يجعلنا نرجح أسبقية الأسرار، وتأخر الدلائل عنها، وربما يرجح أسبقية الأسرار عندنا بالإضافة إلى الأدلة التي ذكرها السابقون أن عبد القاهر يفتتح أحد فصول الدلائل بقول «وهذه مسألة قد كنت عملتها قديما، وقد كاتبتها ههنا، لأن لها اتصالا بهذا الذي صار بنا القول إليه. فقوله تعالى: «إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب» ويمضي في تفسير معنى القلب على اختلاف الرأي فيه، ويفرد لهذه الآية فصلا كاملا «الدلائل ٢٢٥»، ونعود إلى الأسرار فنراه فصلا قد سبق له أن طرق هذه الآية في آخر الأسرار «الأسرار ٤٠٩» بالمعنى الذي تحدث عنه في الدلائل.

النظم قبل عبد القاهر

ترددت كلمة النظم على أقلام النحاة قبل عبد القاهر بمئات السنين، وقبل أن يحيلها عبد القاهر إلى نظرية بلاغية كبرى تنسب إليه حتى عصرنا هذا. والنظم كما عرفناه عند عبد القاهر قد عرفناه عند السابقين في وضوح تام حتى يمكن القول إن عبد القاهر لم يضف إلى مفهوم النظم شيئا جديدا، ولكنه فى الحق جعل من هذا المفهوم إطاراً عاما تدور حوله البلاغة كلها بأبوابها وفصولها وأقسامها حتى إننا لا نستطيع فهم عبد القاهر حق الفهم إلا إذا عرفنا أنه لا يتحدث عن البلاغة كأبواب وفصول، أو يتناول شيئا اسمه الاستعارة، وآخر اسمه التشبيه أو التمثيل أو الكناية، ولو فهمنا عبد القاهر بهذه الكيفية لبعدنا أشواطا كبيرة عن مراده، ومفهومه نحو البلاغة. فالبلاغة أولا وأخيرا عنده هى النظم ولا شىء سواه، وسواء كان النظام حافلا بالمجازات أو عاريا منها فإن ذلك لا يكون سببا فى حسن الكلام أو قبحه، وإنما مرد الحسن والقبح إلى النظم، وتركيب الكلام، وائتلاف بعضه مع بعض، أو على حد قوله فى توخى معانى النحو، والنظم بهذه الكيفية كان شائعا قبل عبد القاهر وخاصة على ألسنة النحاة.

فسيبويه (ت ١٨٠ هـ) يتحدث عن معنى النظم، وائتلاف الكلام، ومايؤدى إلى صحته وفساده، وحسنه وقبحه فى مواضع كثيرة ومتفرقة من الكتاب، وقد عقد فصلا أسماه «هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة» منه مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب، ويضرب الأمثلة لكل نوع منها [١] مبينا فيها الصحة والفساد، والحسن والقبح مما يبدو معه الكلام متلائما أو متنافرا. وقد كان اهتمامه بنظم الكلام وتنسيق العبارات واضحا فى مجالات كثيرة كالاهتمام الذى أبداه لحروف العطف وأثرها فى صحة النظم وفساده، وكما فى تقديم المسئول عنه بعد أداة الاستفهام، وكما فى الباب الذى عقده لإخبار النكرة عن النكرة [٢] حيث أبان إن العبارة تصاغ بطريقة معينة، ويطرأ عليها الفساد إذا غيرنا لفظا عن جهته، أو وضعناه فى غير موضعه، وهكذا فإن

---

(١) الكتاب ١ / ٨.

(٢) انظر الكتاب بالترتيب المذكور ١ / ١٩٩ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ٢٦ ، ٢٧.

سيبويه قد تحدث عن مفهوم النظم مراعيا فيه أحوال النحو، ومعتمداً فيه على نوع من الدقة في الاستعمال حيث يذكر أن لكل استعمال معناه، وتغيير الاستعمال لابد أن ينشأ عنه تغير المعنى، وهو فى ذلك لا يبعد عن المراد من النظم فى أدق ملامحه، وإن لم يسمه باسمه، وإن أردت شيئا من تفصيل القول فراجع ما ذكرناه عن النظم فى الحديث عن بلاغة سيبويه [1].

ونقرأ فى صحيفة بشر بن معتمر (ت ٢١٠ هـ) ما يفيد النظم حين يقول «فإذا وجدت اللفظة لم تقع موقعها، ولم تصر إلى قرارها، وإلى حقها من أماكنها المقسومة لها، والقافية لم تحل فى مركزها وفى نصابها، ولم تتصل بشكلها وكانت قلقلة فى مكانها، نافرة من موضعها فلا تكرها على اغتصاب الأماكن، والنزول فى غير أوطانها» [2].

والعتابى - وقد كان حيا فى خلافة المأمون (ت ٢١٢ هـ) - يرى أن الألفاظ للمعانى بمثابة الأجساد للأرواح، فينبغى أن توضع موضوعها، وإلا فسدت الصورة، وتغير المعنى، وفقدت الحسن والجمال، وساء نظمها، وشان خلقها، واقرأ قوله «الألفاظ أجساد، والمعانى أرواح، وإنما نراها بعيون القلوب، فإذا قدمت منها مؤخرا، أو أخرت منها مقدما، أفسدت الصورة، وغيرت المعنى، كما لو حول رأس إلى موضع يد، أو يد إلى موضع رجل، لتحولت الخلقة، وتغيرت الحلية» [3].

والجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) يعبر عن النظم فى قوله «وأجود الشعر إذا رأيته متلاحم الأجزاء، سهل المخارج، فتعلم بذلك أنه أفرغ إفراغا واحدا، وسبك سبكا واحد فهو يجري على اللسان كما يجرى الدهان» [4]. فالنظم عنده فى تلاحم الأجزاء وحسن السبك. ونعرف أيضا أن الجاحظ له كتاب مفقود باسم نظم القرآن [5].

وابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) كانت له اهتمامات بالعلاقات النحوية بين ألفاظ

---

(١) انظر ص ١١٠ من هذا الكتاب.

(٢) البيان ١ / ١٢٨، سر الفصاحة ٢٠٢.

(٣) الصناعتين ١٦١.

(٤) العمدة ١ / ٢٥٧.

(٥) إعجاز القرآن ص ٦.

العبارة، وقد أفرد بابا لتأويل الحروف التي ادعى على القرآن بها الاستحالة وفساد النظم [١].

وإبراهيم بن المدبر (ت ٢٧٩ هـ) ينصح الكتاب ويوضح لهم ما يجب مراعاته في الكتابة بما هو من صلب النظم فيقول «فإنما يكون الكاتب كاتبا إذا وضع كل معنى في موضعه، وعلق كل لفظة على طبقها من المعنى، فلا يجعل أول ما ينبغي له أن يكتب في آخر كتابه، ولا آخره في أوله فإني سمعت جعفر بن محمد الكاتب يقول: لا ينبغي للكاتب أن يكون كاتبا حتى لا يستطيع أحد أن يؤخر أول كتابه ولا يقدم آخره» [٢].

والمبرد (ت ٢٨٥ هـ) كان يرى البلاغة في حسن النظم «فحق البلاغة إحاطة القول بالمعنى، واختيار الكلام، وحسن النظم حتى تكون الكلمة مقاربة أختها، ومعاضدة شكلها» [٣].

وأبو بكر الصولي (ت ٣٣٥ هـ) يتحدث عن نقد الشعر وترتيب الكلام ووضعه مواضعه وحسن الأخذ لا نراه إلا لمن صحت طباعهم وراضوا الكلام» [٤].

والسيرافي النحوي (ت ٣٥٨ هـ) في حواره مع أبي بشر متى بن يونس (ت ٣٢٨ هـ) حول النحو والمنطق، ومكانة البلاغة بينهما، يبين أن المراد بعلم النحو ليس حركات الإعراب فقط وإنما هو في وضع الكلمات وترتيبها، وأن المراد بالمعاني هو معاني النحو من حيث التقديم والتأخير توخي الصواب، فعندما يقول متى بن يونس للسيرافي «يكفيني من نعتكم هذا الاسم والفعل والحرف فإني أتبلغ بهذا المقدار إلى أغراض قد هذبتها لي يونان .. ينبري السيرافي مصححا وضع النحو وقيمته في النظم قائلا «أخطأت لأنك في هذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى وضعها وبنائها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها، وكذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف ويستمر السيرافي في جدله حتى يقول: إن المعاني هي معاني النحو بالتقديم والتأخير وتوخي الصواب» [٥].

---

(١) المشكل ٢٣٠.

(٢) الرسالة العذراء ١٧.

(٣) البلاغة ٥٩.

(٤) المصون في الأدب ٥ .. ٦.

(٥) انظر نص المحاورة في المقابسات لأبي حيان التوحيدي ص ٦٨ - ٧٦.

والرماني (ت ٣٨٦ هـ) حين يتحدث عن التلاؤم، فإنه يقصد به حسن النظم، وجودة السبك حتى يحلو في السمع، ويخفف على اللسان (١).

والخطابي (ت ٣٨٨ هـ) يبين أن النظم ليس سهلا ميسورا، وإنما يحتاج إلى ثقافة ومهارة فيقول «وأما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحذق فيها أكثر، لأنها لجام الألفاظ، وزمام المعاني، وبه تنتظم أجزاء الكلام، ويلتئم بعضه مع بعضه فتقوم له صورة في النفس يتشكل بها البيان (٢).

وأبو هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ) يعقد الباب الرابع في كتابه الصناعتين في البيان عن حسن النظم وجودة الرصف والسبك، وقد كان حديثه عن النظم غاية في الوضوح «فحسن الرصف أن توضع الألفاظ في مواضعها، وتمكن في أماكنها، ولا يستعمل فيها التقديم والتأخير، والحذف والزيادة إلا حذفا لا يفسد الكلام، ولا يعمى المعنى، وتضم كل لفظة إلى شكلها، تضاف إلى لفقها. وسوء الرصف تقديم ما ينبغي تأخيره منها، وصرفها عن وجوهها، وتغيير صيغتها، ومخالفة الاستعمال في نظمها» (٣). فأبو هلال لا يكتفي بالدلالة على النظم، والإشارة إليه، وإنما يبين متى يكون النظم حسنا، ومتى يكون رديئا، وواضح أنه في هذا الباب لايفرق بين النظم والرصف، والسبك، ويجعلها ألفاظا مترادفة.

والباقلاني (ت ٤٠٢ هـ) يرد على الرماني قوله في أن بلاغة القرآن تقع بوجه من الوجوه العشرة التي ذكرها لأقسام البلاغة، فالتشبيه عنده ليس معجزاً ولا التجنيس ولا المطابقة وإنما الإعجاز للألفاظ والنظم والتأليف (٤).

وربما كان القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) أكثر العلماء وضوحا في تناوله للنظم قبل عبدالقاهر حين عقب على أستاذه أبي هاشم الجبائي (ت ٣١٢ هـ) في اعتباره الفصاحة في اللفظ فرأى أن يكمل عمل أستاذه حين أغفل تركيب الكلام الذي عليه عماد البلاغة فيقول: «اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما

---

(١) النكت ٨٨.

(٢) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل: ص ٣٢ للخطابي.

(٣) الصناعتين ١٦١.

(٤) إعجاز القرآن ٢٧٦.

تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة ولابد مع الضم من أن يكون لكل كلمة، صفة وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة أو حركاتها أو موقعها، ولابد من هذا الاعتبار في كل كلمة ثم لابد من اعتبار مثله في الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض، لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها، وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها» (١) فعبد الجبار يوضح النظم بالتئام الكلمات بعضها مع بعض، ومراعاة الإعراب والحركات فيجعل النحو ركنا ركينا في النظم حتى تتحقق له البلاغة.

وابن شهيد (ت ٤٢٦ هـ) يحتم على الكاتب أن يختار أملح النحو وأفصح الغريب، وهو يريد بملاحة النحو: اختيار الوضع النحوي الذي يساعد على أداء المعنى، فقد يكون الكلام مستقيما من الوجهة النحوية، ولا يكون مستقيما من الوجهة البيانية، فإن البلاغة في الواقع تبنى على سلامة التركيب، والتركيب السليم لايراد به التركيب الخالي من الغلط حين يراد وزنه بالموازين النحوية، وإنما هو التركيب الذي يستوفي الدقائق المعنوية التي يتهم بتقيدها علماء المعاني (٢).

فالنظم - إذن - كان شائعا منذ القرن الثاني الهجري، ومتداولا بين العلماء، أما في تناولهم للقصد من النحو، وإنه ليس مقصورا على حركات الإعراب، بل يتعداه إلى تأليف الكلمات، وارتباط الجمل، وأما في تناولهم لقضية اللفظ والمعنى التي يتوصل بها إلى إعجاز القرآن، فالطريق الذي سلكه عبدالقاهر لم يكن موصدا بحيث يتحتم عليه أن يطرقه ويفتحه، ويبتكر نظرية النظم ابتكارا فيخلقها من العدم، بل كان الطريق معبدا، مستهديا فيه بآراء العلماء السابقين، ولكنه لم يكن محاكيا لما قبله بحيث لم يضف شيئا إلى السابقين، ولم يكن مسرفا في الابتكار بحيث يقطع الصلة بينه وبين المتقدمين، وإنما تصرف تصرفا خاصا ليوازن بين المحاكاة والابتكار، وهذا ما سنوضحه بعد قليل.

---

(١) المغني ١٦ / ١٩٩.

(٢) التوابع والزوابع لابن شهيد نقلا عن كتاب النثر الفني ٢ / ٥٠.

وصلته النحو الدقيقة بالنظم وتوخى معانية قد وضحها السيرافى، والقاضى عبدالجبار فاودعوا بأسرار هذه الصلة تلك المفاتيح التى استعملها عبد القاهر ليدلنا على النظم فى جميع ابوابه، ومن أطرافه كافة.

ومالنا نحاول ان نثبت أن النظم لم يكن مجهولا قبل عبد القاهر، وهو يعترف صراحة بان العلماء قد سبقوه إلى التنويه بالنظم وعلو شأنه حين يقول «وقد علمت إطباق العلماء على تعظيم شأن النظم، وتفخيم قدره، والتنويه بذكره، وإجماعهم أن لا فضل مع عدمه»(١). كما نراه ينقل عن المبرد فروق الخبر، واختلاف النظم باختلافهم حين سأله الكندى عن الفرق بين عبد الله قائم، وإن عبد الله قائم، وإن عبد الله لقائم، فيخبره أن لكل معنى مخالفاً للآخر، واختلاف المعنى مترتب على اختلاف النظم (٢). وإذا أصبح من الثابت ان عبد القاهر لم يبتكر نظرية النظم بمعنى أنه خلقها من العدم. فانها تنسب إليه بفضل تطبيقها على كثير من أبواب البلاغة التى تدخل فى علم المعانى، أو البيان، أو البديع، ولم يكن يكتفى بتلك الإشارات العابرة الدالة على القصد، كما فعل السابقون، ولكنه خلق من هذه الإشارات نظرية بلاغية كبرى احتوت البلاغة كلها حتى أصبحت تصب فى النظم ولا تخرج عنه، ولا ينبغى أن تدرس منفصلة دونه. ولا يغض من قيمة عبد القاهر فى نظرية النظم، أن هذه النظرية قد طرقها المتقدمون، فالابتكار ليس فى حقيقته استخلاص الموجود من المعدوم، بل يكون من التاليف بين أشياء استقرت لنستخرج منها شيئا لم يستقر ولم يولد بعد، وهذا ينطبق على عبد القاهر، فلم يكن النظم قبله يرقى إلى مستوى النظرية، ولم يكن محيطا بألوان البلاغة كافة، ولم يشمل جميع التعبيرات، وإنما كان نتفاً مفرقة هنا وهناك لا يجمعها رابط، ولا ينظمها سلك، ولم تكن عماداً يرتكز عليه فى الأسلوب والتعبير.

ولا يحق لنا الادعاء بأن عبد القاهر قد تأثر بالجاحظ أو الأمدى اوالجرجانى فى نظرية النظم، لأنه أشار إليهم فى غير موضع من كتابه (٣)، أو لأنه كان ناسجا على منوال القاضى الجرجانى (٤)، أنه تأثر بالخطابى(٥) لأنه سبقه إلى

---

(١) الدلائل ٦٣.

(٢) الدلائل ٢٤٢.

(٣) كتاب ارسطو فى الشعر ٢٤١.

(٤) من الوجهة النفسية ٢٠ ، ٢١.

(٥) أثر القرآن د. الخولى ٢١٧، تاريخ النقد لزغلول ٢ / ٢٤٤.

الحديث عن النظم، أو أنه تأثر بالواسطى لأنه شرح إعجاز القرآن الذى لم يصل إلينا - فى شرحين مختلفين حجما [١] - فإذا كان القصد بأن عبد القاهر قد انتفع بجهود السابقين فى نظريته، أو أنهم كانوا أشعة أضاءت له الطريق، فهذا أمر لا يتطرق إليه الشك، فما من نظرية تقوم على فراغ، أو تبنى على هواء، أو تخلق من العدم والانتفاع بآراء السابقين لا يصح أن يكون موضع طعن لأصحاب النظريات المتجددة. أما إذا كان المراد بأن عبد القاهر قد تأثر بهم تأثراً واضحا، فهذا لا يمكن قبوله لمجرد أننا ألفينا أشياء متماثلة بين عبد القاهر وبينهم، فهى أشياء لا تعدو أن تكون شبحاً ضئيلا لم تتحدد معالمه، أو تتضح قسماته، وإنما تحددت معالم النظم واتضحت قسماته على يد عبدالقاهر دون غيره، لأن النظم قبل عبد القاهر لم يكن مقصودا من عمد، أو مدروسا بطريقة مباشرة، وإنما هو شيء عفوى نابع من ملاحظات العلماء حين يؤخذون بجمال الشعر، أو الإعجاز فى القرآن، فى داخل هذا النطاق فحسب، أما عند عبدالقاهر فهو عمل مدروس، ومحور يدور حول كتاب الدلائل كله، وهو القصد من تلك الدراسة الواسعة التى نهضت على أكتاف النحو، وعلى تماسك لبناته، حتى إنه يرجع كل جمال فى النظم إلى مراعاة أحكام النحو، ومن يتصور أن عبد القاهر كان كغيره من السابقين فى فهمه، وتناوله للنظم فهو واهم بل إننا نرى النظم قبل عبد القاهر يتسم بسذاجة لم نلحظ لها نظيراً عنده حيث تتجلى القريحة الوقادة فى بحثه عن النظم، ويلوح التفكير العميق، وامتصاص روافد التراث الثقافى من منطق ونحو، ولغة، ومزج بعضها فى بعض حتى تمكن فى النهاية أن يرسى تلك الدعامة القوية، ويقيم البناء المتماسك لنظرية النظم، وما من شك فى أن هذه النظرية العظيمة ما كانت تبلغ هذا الشأن العظيم ما لم تكن الثقافات الممتزجة سندها الأول ويبدو أن عبد القاهر قد استقى نظريته من منابع عديدة تتصل باللغة والمنطق والنحو: فمثلا تبدو نظرته اللغوية فى فكرة ارتباط اللفظ بالمعنى، فهى لا تقف عند جرس الألفاظ، وخفتها على اللسان، بل ارتقت إلى حيث ائتلاف معانيها حتى تبلغ الجودة فى الكلام المنظوم، أما ثقافته المنطقية فلعل أبرز ما يدل عليها، ويوحى أنه انتفع بها واستغلها فى نظرية النظم حديثه عن نفى العموم، وعموم النفى حين تسبق أداة

---

(١) مباحث فى علوم القرآن ٣١٤.

النفي لفظة (كل) أو تتأخر عنها، مراعيا في ذلك صحة النظم وفساده [1]. أما النحو فقد نظر إليه نظرة خاصة تتمثل في الارتباط المعنوي بين العامل والمعمول، سواء كان فعلا واسما، أو مبتدأ وخبرا، وتوصل بها إلى وجوه التصرف في هذه العلاقات، ومعرفة الحسن والقبح في الكلام. ثم هو لا ينظر إلى الكلام مفرقاً بحيث يمكنك أن ترفع لفظاً، وتضع آخر فيبقى المعنى على حاله، بل الكلام كله وحدة شاملة يساند بعضه بعضا، فلو أزلت لفظا عن مكانه لهوى البناء كله من القمة إلى القاعدة، بهذه النظرية الشاملة العميقة المتنوعة استحق عبد القاهر أن تنسب إليه نظرية النظم «فمعظم النظريات الخالدة في العلم لا تعدم أن تجد لها سوابق في إشارات المتقدمين وكتاباتهم، ولكن الفكرة التي تستحق اسم نظرية هي ما كان لصاحبها فضل عرضها، وتحقيقها، وتعليلها، واستقراء أمثلتها، وإزالة ما يعرض لها من شبهات، ومحاولة تطبيقها في ميدان الدراسة الخاصة» [2]. فعبد القاهر - إذن - بهذا المفهوم هو الواضع لنظرية النظم والفضل يرجع إليه تفسيرها وتوثيقها، وحري بنا أن نقف عند هذه النظرية، ونحاول أن نفسرها كما أراد عبد القاهر، ونبين صلتها بالنحو، وهو الأساس الذي أقام عليه عبد القاهر هذه النظرية. ثم بيان الأثر الذي خلفته تلك النظرية في العصور اللاحقة بل في عصرنا الحديث أيضا.

معنى النظم:

في المدخل الذي مهد به عبد القاهر لكتاب الدلائل يحدد لنا الغرض من هذا الكتاب فنعلم منه أن الكتاب يقوم على دعامة من: النحو والنظم فيقول «هذا كلام وجيز يطلع به الناظر على أصول النحو جملة، وكل ما به يكون النظم دفعة» وعندما ننتهي معه من قراءة الكتاب نفهم أنه لا يفرق بين معاني النحو والنظم، بل يجعل منها كلمتين مترادفتين لشيء واحد «فليس النظم شيئا إلا توخي معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه فيما بين معاني الكلم، وأنك قد تبينت أنه إذا رفع معاني النحو وأحكامه مما بين الكلم حتى لا تراد في جملة ولا تفصيل، خرجت الكلم المنطوق ببعضها في أثر بعض في البيت من الشعر، والفصل من النثر عن أن يكون لكونها في مواضعها التي وضعت فيها موجب ومقتضى» [3]. وبين المدخل

---

(١) الدلائل ٢١٥.
(٢) من الوجهة النفسية ٩٣.
(٣) الدلائل ٤٠٣ ، ٤٠٤.

والنهاية نصوص غزيرة تؤكد المعنى الذى يريد عبد القاهر إثباته من أن النظم فى جوهره هو النحو فى أحكامه، لا من حيث الصحة والفساد فحسب، بل من حيث المزية والفضل. ولكى نستوثق من ذلك نسوق قوله «فلست بواجد شيئا يرجع صوابه إن كان صوابا، وخطؤه إن كان خطأ إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم، إلا وهو معنى من معانى النحو قد أصيب به موضعه، ووضع فى حقه، أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه، واستعمل فى غير ما ينبغى له، فلا نرى كلاما قد وصف بصحة نظمه أو فساده، أو وصف بمزية وفضل فيه إلا وكان مرجع تلك الصحة، وذلك الفساد، وتلك المزية، وذلك الفضل إلى معانى النحو وأحكامه، وإلا وجدت ذلك الوصف يدخل فى أصل من أصول النحو، ويتصل بباب من أبوابه»[1]. ولا نسوق دليلا أكثر من هذا رغم إفاضة عبد القاهر فى سرد الأدلة دليلا إثر دليل لبيان أن النظم ومعانى النحو لا يفهم أحدهما دون الآخر، وأن النظم فى درجة الصحة والفساد، أو فى درجة المزية والفضل فى هاتين الدرجتين مرجعه النحو وأحكام النحو. ولشدة سيطرة هذه الفكرة على عقلية عبد القاهر وإيمانه بها، ووثوقه منها لم يقصر حديث النظم على كتابه الدلائل، بل نراه يذكر فى الأسرار أيضاً حيث إن «الألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضرباً خاصاً من التأليف، ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب»[2] «فكلا الكتابين يدور حول نظرية واحدة هى نظرية النظم، غير أنه فى الدلائل أفرغ جل اهتمامه على التركيب، وفى الأسرار وجه كل عنايته على البواعث النفسية للمعانى وموقعها فى الفؤاد»[3] فإذا أردنا أن نعرض لحقيقة النظم ومعناه عند عبد القاهر الفيناه أولا يفرق بين النظم فى الحروف والنظم فى الكلام. فالنظم فى الحروف لا يعتد به، ولاينظر فيه، وليس إليه مرد الحسن أو القبح، بل المهم عنده نظم الكلم، ويحدد لهذا النظم أوصافا خاصة لا تتأتى من مجرد الضم كيفما اتفق فيقول «فلو أن واضع اللغة كان قد قال (ربض) مكان (ضرب) لما كان فى ذلك ما يؤدى إلى فساد، أما نظم الكلام فليس الأمر فيه كذلك، لأنك تقتفى فى نظمها آثار المعانى، وترتيبها

---

(١) الدلائل ٦٥.

(٢) الأسرار ٨.

(٣) من الوجهة النفسية ٧٥.

على حسب ترتيب المعانى فى النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذى معناه ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق» [١].

وكما لا يتأتى النظم فى الحروف لا يتأتى كذلك فى الكلمة منفردة، بل فى وضعها من الكلام كله ودخولها فى هذا النطاق هو الذى يحدد قيمتها، فقيمة الكلمة ليست ذاتية، وإنما تخلع عليها من الكلمات مجتمعة، «فهل تجد أحد يقول هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاءمة معناها لمعانى جاراتها. وفضل مؤانستها لأخواتها» [٢] «فالنظم هو توخى معانى النحو فى معانى الكلم، وأن توخيها فى متون الألفاظ محال» [٣]. ومن ثم فإنه يبين أن النظم مجموعة من العلاقات بين الكلمات، وارتباط بعضها ببعض فى تماسك شديد، بحيث تفتقر كل كلمة إلى ما بعدها فى انسجام وتناسق «واعلم الا نظم الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب تلك» [٤]. ثم يزداد إمعانا فى التوضيح والتفسير لهذه النظرية وبيان معنى النظم الذى لا يحيط به قانون ولا يحده حصر «بأن تتحد أجزاء الكلام، ويدخل بعضها فى بعض، ويشتد ارتباط ثان منها بأول، وأن يحتاج فى الجملة إلى أن تضعها فى النفس وضعاً واحداً، وأن يكون حالك فيها حال البانى يضع بيمينه ههنا فى حال ما يضع بيساره هناك، نعم وفى حال ما يبصر مكان ثالث ورابع يضعهما بعد الأولين، وليس لما شأنه أن يجئ على هذا الوصف حد يحصره وقانون يحيط به» [٥] ولا يفتأ عبد القاهر يفسر لنا معنى النظم فى صحف الكتاب مرددا هذا المعنى، ومحاولا تأكيده حتى يتشربه القارئ تشرباً، وهو لا ينى فى كل مرة عن تبيان معنى النظم ورسومه حتى نقتنع معه بما يقول من أن صحة النظم فى توخى معانى النحو، ووضع الألفاظ موضعها من الترتيب والتأليف، وفساده حين نفتقد الترتيب، ولا نراعى التوخى، ثم نراه لا يقصر فساد النظم على ذلك، بل أن النظم يطرأ عليه

---

(١) الدلائل ٤٠.

(٢) الدلائل ٣٦.

(٣) الدلائل ٢٧٦.

(٤) الدلائل ٤٤.

(٥) الدلائل ٧٣ ، ٧٤.

الفساد إذا أخطأنا التقدير في المعنى، إن بقيت الألفاظ في مواضعها، ولم تتغير عن أماكنها ودليل ذلك قوله «وهنا استدلال لطيف تكثر بسببه الفائدة، وهو أن يتصور أن يعمد عامد إلى نظم كلامه بعينه فيزيله عن الصورة التى أرادها النظم، ويفسدها عليه من غير أن يحول منه لفظا عن موضعه، أو يبدله بغيره أو يغير شيئا من ظاهر أمره على حال، ويضرب مثلا لذلك قول أبى تمام:

لعاب الأفاعى القاتلات لعابه وارى الجنى اشتارته أيد عواسل

فغرض أبى تمام أن يشبه لعابه - مداده - بلعاب الأفاعى مرة فى السوء، ويشبه بالأرى - العسل - مرة أخرى، ويلزمه للمحافظة على هذا المعنى أن يكون لعاب الأفاعى خبرا، ولعابه مبتدأ، ولو أنه قدر لعاب الأفاعى مبتدأ، ولعابه خبرا كما يوهم ظاهره لفسد المعنى، وبطل غرض أبى تمام، لأنه حينئذ يكون قد شبه لعاب الأفاعى والأرى بلعابه وهذا غير مراد [(١)] فالمعنى فاسد على التأويل الثانى رغم أن الألفاظ لم تنتقل من مواضعها، ولم تتحول عن أماكنها، ولكن الفساد نشأ عن الخطأ فى تقدير المعنى الذى نتج عن تغيير إعراب الكلمات، واعتبار المبتدأ خبراً والخبر مبتدأ. فمن الواجب إذن مراعاة أحكام النحو ومعانيه ولذلك «كان من أعجب العجب أن يزعم زاعم أنه يطلب المزية فى النظم، ثم لا يطلبها فى معانى النحو وأحكامه، التى النظم عبارة عن توخيها بين الكلم» [(٢)].

ويشرح لنا عبد القاهر المراد بمعانى النحو، ويستبعد أن تكون معانى النحو هى الإعراب إذ أن الإعراب لا دخل له فى الفضل والمزية، وإنما الفضل والمزية مردهما إلى الوصف الموجب للإعراب، «ومن ها هنا لم يجز إذا عد الوجوه التى تظهر بها المزية أن يعد فيها الإعراب، وذلك أن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم، وليس هو مما يستنبط بالفكر، ويستعان عليه بالروية فليس أحدهم بأن إعراب الفاعل الرفع، أو المفعول النصب، والمضاف إليه الجر، بأعلم من غيره ولا ذاك المفعول به مما يحتاجون فيه إلى حدة ذهن، وقوة خاطر، إنما الذى تقع الحاجة فيه إلى ذلك العلم بما يوجب الفاعلية للشىء إذا كان إيجابها عن طريق

---

(١) انظر الدلائل ٢٨٢.

(٢) الدلائل ٢٠٠.

المجاز كقوله تعالى «فما ربحت تجارتهم» وأشباه ذلك مما يجعل الشيء فيه فاعلا على تأويل يدق، ومن طريق تلطف، وليس يكون هذا علما بالإعراب، ولكن بالوصف الموجب للإعراب» [١]. فليس الإعراب من المزايا عن بعد القاهر فى شيء، وليس هو سبب الفصاحة والبلاغة، وربما كان التحفظ من اللحن، وتقويم الإعراب باعتباره أساسا فى صحة الكلام ودعاهم إلى عدة من جملة المزايا، وداخلا فى معنى الفصاحة التى يفاضل بها بين كلام وآخر، هو يصرح بذلك ويقرر «أن الإعراب ليس هو من الفصاحة التى يعنينا أمرها فى شيء .. إذ لا يتصور أن يكون للرفع والنصب فى كلام مزية عليهما فى كلام آخر، وإنما الذى يتصور أن يكون ها هنا كلامان قد وقع فى إعرابها خلل، ثم كان أحدهما أكثر صوابا من الآخر، وكلامان قد استمر أحدهما على الصواب، ولم يستمر الآخر، ولا يكون هذا تفاضلا فى الإعراب ولكن تركا له فى شيء، واستعمالا له فى آخر فاعرف ذلك» [٢]. فالإعراب ليس من جملة المزايا، وإنما يتعلق بالكلام من حيث الصحة والفساد، والاستعمال والقول، ولا يدخل فى مسلك الفصاحة والفضيلة.

وكما يستبعد عبد القاهر الإعراب من معانى النحو التى يجب توخيها فى النظم، كذلك يستبعد معانى الألفاظ وتفسيرها، إذ أنها ليست معادلة لمعانى النحو، فبعد ان يبين أن النظم فى توخى معانى النحو واحكامه، وفروقه ووجوهه، والعمل بقوانينه وأصوله يقول «وليست معانى النحو معانى الألفاظ فيتصور ان يكون لها تفسيراً» ويسوق برهاناً على ذلك سورة الحمد ثم يعقب بقوله: فانظر الآن هل يتصور فى شيء من هذه المعانى أن يكون معنى اللفظ؟ وهل يكون كون الحمد مبتدأ معنى لفظ الحمد؟ او يكون كون رب صفة وكونه مضافا إلى العالمين معنى لفظ الرب» [٣].

ونرى عبد القاهر فى موضع آخر يوضح معانى النحو بأنها ليست فى الإعراب، ولا فى معرفة القواعد النحوية، وإنما فى معرفة مدلول العبارات، ولذلك فإن البدوى الذى لم يسمع بالنحو قط، ولم يعرف المبتدأ والخبر، يحسن النظم كما

---

(١) الدلائل ٢٠٢.

(٢) الدلائل ٣٠٦.

(٣) الدلائل ٢٤٧.

لم يحسنه المتقدم فى علم النحو، «لأنه يعرف الفرق بين أن يقول جاءنى زيد راكبا وبين قوله جاءنى زيد الراكب، ولا يضره أن يجهل عبارة النحويين بأن يقولوا فى (راكب) إنه حال، وإذا قال (الراكب) كان صفة جارية على زيد، ولأنه يعرف فى قولهم زيد منطلق أن زيدا مخبر عنه، ومنطلق خبر، ولا يضره أن لا يعلم أنا نسمى زيدا مبتدأ وهكذا»[1]. ومن ثم فإن عبد القاهر لا يفسر معانى النحو بأنها إعراب الكلمات أو حركات الإعراب وإنما المراد به المعنى الذى يفهم من الكلمات فيحتم هذا الفهم أن يكون هذا مبتدأ، وهذا خبرا، أو هذه حالا، وتلك صفة.

وجملة القول: أن النظم توخى معانى النحو، ومعانى النحو لا تتضح فى إعراب الكلمات وبنائها ولا فى تفسير الألفاظ ومعانيها، فنطلق على هذه الكلمة أنها مبتدأ، وعلى الأخرى أنها خبر، أو أن هذه فعل، وتلك فاعل، باتحاد أجزاء الكلام، ودخول بعضها فى بعض وارتباط الثانى بالأول، كما يتضح فى الوحدة الشاملة بين أجزاء الجملة، وبين الجملة والجملة، فى مجموعة من العلاقات المنظمة المتناسقة بين أطراف الكلام، وبعبارة أكثر إيجازا النظم عند عبد القاهر هو الأسلوب، وبشىء من الدقة وعلى حد قوله «الأسلوب الضرب من النظم والطريقة فيه»[2]، ورأى عبد القاهر هو الذى سار عليه المشتغلون بالأدب والفن فى عصرنا الحديث[3].

العلاقة بين النظم والنحو:

وإذا صار معنى النظم واضحاً بالنسبة لنا بعد سوق هذه النصوص التى تقود إلى تفسير معناه، فإن النقطة الثانية التى نحاول الكشف عنها: بيان مدى العلاقة بين النظم والنحو، وإلى أى حد استفاد عبد القاهر من النحو إرساء قواعد هذه النظرية، ورفع بنائها حتى صارت بنيانا شامخاً يأخذ بمجامع القلوب، ويسلب العقول.

والحق أن العلاقة بين النظم والنحو تصادفنا فى عديد من صفحات الكتاب، لأن عبد القاهر اعتبر النحو أصلا ضروريا وأساسيا للنظم، ولأن هذه العلاقة هى

(١) الدلائل ٢٤٢.

(٢) الدلائل ٢٦١.

(٣) الشادلية: توفيق الحكيم ٨١.

لب الكتاب والغرض من تصنيفه، ولن نسوق في هذا المجال إلا بعض أمثلة التى لو أخذنا فى سرد جميعها لطال بنا الكلام، وخرجنا إلى شيء مكرر ليس البحث فى حاجة إليه. ولابد هنا قبل الكشف عن هذه العلاقة أن ننوه بشأن النحاة الأقدمين، فمن المؤكد أن عبد القاهر قد أفاد مما كتبه النحاة منذ سيبويه فى تناولهم لخصائص التعبير، وما يصلح به النظم وما يفسد، ولاشك أن عبد القاهر قد استغل ما كتبه هؤلاء النحاة، وأحسن استغلاله حتى انتهى به ذلك إلى وضع ما سمى فيما بعد بعلم المعانى.

فنحن أولا نشعر بتلك العلاقة فى اهتمامه الشديد بالنحو، وتشديد النكير على من يزهد فيه، أو يحقر من شأنه، وأن هذا الصنيع عنده بمثابة من يصد عن كتاب الله ومعرفة معانيه، لأن النظرية كلها قائمة على معانى النحو، وأن الحاجة إلى علم النحو ماسة وضرورية حيث «إن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذى يفتحها، وإن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وإنه المقياس الذى لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه» [1].

ثم تبرز لنا تلك العلاقة فى مستهل كتابه الدلائل حين يشير فى وضوح إلى تلك العلاقة بين النظم والنحو بقوله «اعلم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، والكلم ثلاث: اسم وفعل وحرف، وللتعلق فيما بينها طرق معلومة وهو لا يعدو ثلاثة أقسام: تعلق اسم باسم، وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما. فالاسم يتعلق بالاسم بأن يكون خبرا عنه، أو حالا منه، أو تابعا له: صفة أو تأكيدا، أو عطف بيان أو بدلا، أو عطفا بحرف، أو بأن يكون الأول مضافا إلى الثانى، أو بأن يكون الأول يعمل فى الثانى عمل الفعل، ويكون الثانى فى حكم الفاعل له أو المفعول .. وأما تعلق الاسم بالفعل فأن يكون فاعلا له أو مفعولا .. أو بأن يكون منزلا من الفعل منزلة المفعول. وذلك فى خبر كان وأخواتها، والحال، والتمييز، ومثله الاسم المنتصب على الاستثناء .. وأما تعلق الحرف بهما فعلى ثلاثة أضرب، أحدهما أن يتوسط بين الفعل والاسم فيكون ذلك فى حروف الجر وكذلك الواو الكائنة بمعنى مع .. وكذلك حكم إلا فى الاستثناء...

---

(١) الدلائل ٢٢.

والضرب الثاني العطف.. والضرب الثالث تعلق بمجموع الجملة كتعلق حرف النفي والاستفهام والشرط والجزاء بما يدخل عليه .. ومختصر كل الأمر: أنه لا يكون كلام من جزء واحد، وأنه لابد من مسند ومسند إليه فهذه هي الطرق والوجوه في تعلق الكلم بعضها ببعض، وهي كما نراها معاني النحو وأحكامه»[١] فالنظم لا يعدو أن يكون ارتباطا بين أجزاء الكلام وتعلق بعضها ببعض من اسم باسم أو اسم بفعل، أو حرف بواحد منهما، وهذا لا يخرج من الأحكام المرعية في علم النحو.

وتتضح لنا العلاقة بين النظم والنحو شيئا فشيئا حتى تبدو أوضح مما كانت عليه حين نعلم منه أن ترتيب الكلام ونظمه، لا يتحصل «من غير أن تعمد إلى اسم فتجعله فاعلا لفعل أو مفعولا، أو تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر، أو تتبع الاسم اسما على أن يكون الثاني صفة للأول، أو تأكيداً له أو بدلا منه، أو تجئ باسم بعد تمام كلامك على أن يكون الثاني صفة أو حالا أو تمييزا أن تتوخى في كلام هو لإثبات معنى أن يصير نفيا أو استفهاماً أو تمنياً فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك أو تريد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطا في الآخر فتجئ بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى، أو بعد اسم من الأسماء التي ضمنت معنى ذلك الحرف، وعلى هذا القياس»[٢]. وبهذا لم يخرج عبد القاهر في تفسيره لنظم الكلام عن التقسيمات التي نعرفها في علم النحو من فعل وفاعل ومفعول ومبتدأ وخبر، وتوابع وحال وتمييز، ونفي، واستفهام وتمنى، وشرط وجزاء، وعلى هذا القياس يشمل النظم جميع أبواب النحو، ما ذكره منها، وما لم يذكره، فكلها تدخل في إطار النظم، لأنها كلمات يتألف من مجموعها كلام، وارتباط الكلمات لا يكون إلا على هذا النحو من الاعتبار.

وربما كان أخطر ما في الكتاب، وأعظم أثراً على اللاحقين، تلك الفقرة التي ضمت أبحاث علم المعاني كله، ولم تترك منه شيئا - هذا إذا استثنينا الطلب - وهي فقرة بناها عبد القاهر على أبواب النحو ووجوهه وفروقه، ونعني بذلك تلك الفقرة التي يقول فيها «واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا

---

(١) مدخل الدلائل.

(٢) الدلائل ٤٤ ، ٤٥.

تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها، وذلك أن لا نعلم شيئا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر فيوجوه كل باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: زيد منطلق، وزيد ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلق زيد، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، وزيد هو المنطلق، وزيد هو منطلق، وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك إن تخرج أخرج، وإن خرجت خرجنا، وإن تخرج فأنا خارج، وأنا خارج إن خرجت، وأنا إن خرجت خارج، وفي الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك جاءني زيد مسرعاً وجاءني يسرع، وجاءني وهو مسرع، أو هو يسرع، وجاءني قد أسرع، وجاءني وقد أسرع، فيعرف لكل من ذلك موضعه ويجيء به حيث ينبغي له، وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثم ينفرد كل منهما بخصوصية في ذلك المعنى فيضع كلا من ذلك في خاص معناه نحو أن يجيء بما في نفس الحال، وبلا إذا أراد نفي الاستقبال، وبأن فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون، وبإذا فيما علم أنه كائن، وينظر في الجمل التي تسرد فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع الواو من موضع الفاء، وموضع الفاء من موضع ثم، وموضع أو من موض عزم، وموضع لكن من موضع بل، ويتصرف في التعريف والتنكير، والتقديم والتأخير في الكلام كله، وفي الحذف والتكرار، والإضمار، والإظهار فيضع كلا من ذلك مكانه، ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له» [1]. ففي هذه الفقرة يتحقق علم المعاني كله، وعبد القاهر يبين فيها صور التعبير في الإسناد، والمسند إليه، والمسند، فلكل واحد من هذه الأحوال غرض خاص، وفائدة لا تكون في الباقي، فالمسند – وهو الخبر – إما أن يكون اسما أو فعلا، وقد يكون نكرة، وقد يكون معرفة، وربما يأتي متقدما أو متأخرا، وأحيانا الفصل بين المسند والمسند إليه بضمير الفصل، ولكل ذلك معنى يختلف عن الآخر، والجزاء له صوره المختلفة، ولكل صورة معناها الخاص، والحال مفرداً أو جملة اسمية أو فعلية، مقرونا بالواو، أو قد، أو بهما، ولكل موضعه من حيث ينبغي له، والحروف لكل منها معناه الخاص الذي ينفرد به عن غيره، فما، ولا، للنفي، ولكن أحدهما للحال والآخر للاستقبال، وإن، وإذا، الأول منهما للشك، والثاني لليقين، ثم الأمر ليس مقصوراً على الكلمات، بل يتعداه إلى

---

(١) الدلائل ٦٤ ـ ٦٥.

الجمل، فإذا للفصل موضع، وللوصل موضع لا يصلح فيه الفصل، وبالإضافة إلى ذلك ينبغي الوقوف على مواضع التعريف والتنكير، والتقديم في الكلام كله، وهذا يتضح فيه معنى القصر أيضا، ومواضع الحذف والتكرار، والإضمار والإظهار، ويتضح معنى الإيجاز في الحذف، ومعنى الإطناب في التكرار. وإذا أردنا أن نحصر أبواب علم المعاني التي تدارسها اللاحقون بعد عبد القاهر من الزمخشري إلى السكاكي إلى عصر الشروح والتلخيصات لألفيناها تدخل في هذا النطاق ولا تكاد تزيد عليه اللهم أغفاله أنواع الطلب «وإن كان قد تناول الاستفهام بالحديث وهو احد انواع الطلب - في موضع آخر [١] غير أنه لم يدخله في هذا الحصر. وإننا نعد هذه الفقرة أخطر ما في الكتاب لا لما فيه من الابتكار أو العمق، فكل هذه الألوان التي ذكرها عبد القاهر في هذه الفقرة كانت شائعة عند المتقدمين منذ عهد سيبويه إلى عبد القاهر، ولكن خطرها يرجع إلى أنها «تجمل مباحث علم المعاني وتحصر ألوان كلها في هذه الفقرة التي اعتمد عليها البلاغيون المتأخرون في جمع ألوان علم المعاني» [٢]. ومن ثم فإن عبد القاهر يعد صاحب الفضل الأكبر في بناء علم المعاني الذي ينسب إليه عن حقيقة ثابتة لاجدال فيها، حقيقة أننا لمسنا معظم هذه الألوان عند سيبويه، ولمسناها كلها عند النحاة اللاحقين بسيبويه، ولكن دون أن تنخرط في سلك واحد، أو فقرة واحدة، أو لبيان أن هذه المعاني تنصب داخل إطار معاني النحو. ورغم أن الدلائل يزخر بعميق الأفكار، وروعة التحليلات، ودقة التعبيرات التي نفذ منها عبد القاهر إلى النظم، إلا أن المتأخرين لم يأخذوا عنه الفكرة الأصيلة في الكتاب، ويجعلوها مدار بحوثهم، وإنما أخذوا عنه هذه الفقرة الجانبية، لأن علم المعاني ينحصر فيها ولا يتعداها، ومن ثم كانت خطورة هذه الفقرة - على ضآلتها بالإضافة لغيرها - على المتأخرين الذى قسموا علوم البلاغة إلى أقسامها الثلاثة. ونعود إلى ما كنا فيه فنرى عبد القاهر لا ينسى إزاء هذا كله أن يذكر الغرض الأصلي من الكلام وهو بيان العلاقة بين النظم والنحو فيقول بعد الانتهاء من هذه الفقرة مباشرة «هذا هو السبيل فلست بواجد شيئا يرجع صوابه إن كان صوابا وخطؤه إن كان خطأ إلى النظم ويدخل تحت هذا

---

(١) الدلائل ٨٧ وما بعدها.

(٢) البلاغة تطور ١٦٩.

الاسم إلا وهو معنى من معانى النحو فلا نرى كلاما قد وصف بصحة نظم أو فساده، أو وصف بمزية وفضل فيه وأنت تجد مرجع تلك الصحة، وذلك الفساد، وتلك المزية وذلك الفضل إلى معانى النحو وأحكامه، ووجدته يدخل فى أصل من أصوله ويتصل بباب من أبوابه [1]. ثم يقول «وإذا ثبت أن سبب فساد النظم واختلاله أن لا يعمل بقوانين هذا الشأن، ثبت أن سبب صحته أن يعمل بها، ثم إذا ثبت أن مستنبط صحته وفساده من هذا العلم، ثبت أن الحكم كذلك فى مزيته والفضيلة التى تعرض فيه، وإذا ثبت جميع ذلك ثبت أن ليس هو شيئا غير توخى معانى هذا العلم وأحكامه فيما بين الكلمة» [2]. ويلاحظ أن عبد القاهر يبرهن على نظريته فى إقامة النظم على النحو، كما تبرهن اليوم على نظرية هندسية فى سلسلة من الحيثيات لنصل منها إلى النتيجة المطلوبة.

وعبد القاهر يضع أمامنا الفروق الدقيقة الشديدة الدقة فى الخبر، ويرتب هذه الفروق على التعريف والتنكير، والتقديم والتأخير وغير ذلك من أمور النحو، وهو مجرد مثال نسوقه لنبين كيف كان عبدالقاهر ينظر إلى النحو لا من تلك الزاوية الضيقة التى تهتم بالإعراب فحسب، بل من زاوية أعم وأشمل فتحتوى المعنى، وما يترتب على اختلاف الصورة فى التركيب من اختلاف فى المعنى «فمن فروق الإثبات التى يوضحها لنا عبد القاهر الفرق بين زيد منطلق، وزيد المنطلق، وزيد هو المنطلق، والمنطلق زيد» [3]. فالخبر الأول نكرة، والثانى معرفة وفى العبارة الثالثة يفصل الضمير بين المبتدأ والخبر، والعبارة الرابعة بتقدم الخبر بخلاف الثلاثة الأولى، ولكل من هذه العبارات معنى يختلف عن الآخر، لأن العبرة ليست بالإعراب، وإنما بالنظر إلى المعنى الذى نشأ عن اختلاف صورة التركيب، فالعبارة الأولى الانطلاق فيها نكرة، فالانطلاق مجهول للسامع، والعبارة الثانية الخبر فيها معرفة، فالانطلاق معلوم للسامع وإن كان لا يعرف صاحب الانطلاق، ومن أجل هذا الفرق الدقيق يصح أن نقول زيد منطلق وعمرو، ولا يصح أن نقول زيد المنطلق وعمرو، لأن الانطلاق فى العبارة الثانية أصبح خاصا بزيد، والعطف ينفى هذا الاختصاص، ومعنى العبارة الثالثة – زيد هو المنطلق – تأكيدا لهذا التخصيص

---

(١) الدلائل ٦٥.

(٢) الدلائل ٦٧.

(٣) الدلائل ١٢٦.

بسبب ضمير الفصل الذى وضع المبتدأ والخبر. أما الفرق بين زيد المنطلق وبين المنطلق زيد، أن المخاطب فى العبارة الأولى كان يعلم الانطلاق قبل التكلم، بخلاف الثانية فإنه لم يعلم الانطلاق إلا وقت التكلم. وهكذا لكل تعبير معنى خاص لا يصح أن نضع تعبيرا آخر بدلا منه لأنه ينشأ عن ذلك فساد المعنى، فإذا كان المخاطب يجهل الانطلاق مثلا فقلنا له زيد المنطلق كان الكلام فاسدا، لأن هذه العبارة لا تقال إلا لمن كان على علم بالانطلاق فالاختلاف - إذن - لم ينشأ عن الإعراب - فكلاهما: منطلق والمنطلق وقع خبرا - وإنما نشأ عن تعريف الخبر هنا وتنكيره هناك. ومن أجل هذه الفروق التى يلاحظها إمام البلاغة نراه يرد على النحاة وهمهم حين «يظنون أن تكافؤ الاسمين فى التعريف يقتضى أن لا يختلف المعنى بأن تبدأ بهذا وتثنى بذاك مثل: زيد المنطلق والمنطلق زيد، وكان زيد أخاك، وكان أخوك زيدا، وحتى كان الترتيب الذى يدعى بين المبتدأ والخبر وما يوضع لهما من المنازلة فى التقدم والتأخر يسقط ويرتفع إذا كان الجزآن معاً معرفتين» [١].

وفى الفصل الذى عقده عن الاسم الموصول وهو (الذى) خاصه دون غيره من الأسماء الموصولة [٢] يستغل آراء النحاة فى بيان مغزاها البلاغى وسرها فى التعبير، فيأخذ بقولهم فى امتناع وصف المعرفة بالجملة إلا بواسطة الذى فلا يصح مررت بزيد أبوه منطلق، إلا إذا وضعت (الذى) بين المعرفة والجملة فقلت مررت بزيد الذى أبوه منطلق، ولكن يجوز وصف النكرات بالجملة باعتبار أن الجمل نكرات أيضا فلا تحتاج إلى واسطة فيصح أن تقول مررت برجل أبوه منطلق. إلى هذا الحد تقف جهود النحاة ولكن عبد القاهر لا يكتفى بهذه الجهود، بل يضيف إليها التفسير البلاغى الذى يوضح الفروق الدقيقة بين التعبير بالاسم الموصول والتعبير بدونه، فيقرر أن الاسم الموصول قد اجتلب، لأن السامع يعرف ما وقع بعده من صلة، ولولا ذلك ما صح اجتلاب (الذى). فكون المخاطب يعلم ما يخبر به أو يجهله هو الذى يحدد شكل التعبير فيصح وضع الاسم الموصول (الذى) فى الجملة أو لا يصح.

وربما تبرز الاستعانة بالنحو والنحاة صارخة حين يتناول عبد القاهر النظر

---

(١) الدلائل ١٤٥.

(٢) الدلائل ١٥٤.

فى الجملة الحالية، فهى مرة بالواو على سبيل الوجوب، وأخرى على سبيل الجواز، وثالثة يتحتم تركها، ومرة يكثر ذكرها، وأخرى يكثر حذفها، ونكون واهمين بلا شك إذا اعتبرنا ذكر الواو وحذفها على شتى الاحتمالات يأتى اعتباطا، وإنما هو شىء مدروس يقتضيه النظم، ويجب مراعاته فى الكلام، وإلا استحال إلى فساد وهجنة: «فمحال أن تكون ها هنا جملة لا تصلح إلا مع الواو، وأخرى لا تصلح فيها الواو، وثالثة تصلح فيها أن يجئ بالواو، وأن تدعها فلا تجىء بها ثم لا يكون لذلك سبب وعلة، وفى الوقوف على العلة فى ذلك إشكال وغموض»[1]. فعبد القاهر يصرح بأن فى الوقوف على السبب ذكر واو الحال وحذفها شىء من العسر، ويحتاج توضيحه إلى كثير من العنت حتى يصبح الأمر فى متناول الدارسين للبلاغة. ولذلك فهو يمهد للدخول فى هذه القضية بذكر الفروق فى الخبر. ولا يهمنا التمهيد بقدر ما يهمنا الوصول إلى الغرض فى استعانته بآراء النحاة وقواعد النحو فى الكشف عن سر واو الحال. فنعرض أولا ما قاله فى إيجاز ثم نبين كيف كانت تلك الاستعانة.

ومضمون كلام عبد القاهر[2] أن الجملة الحالية إذا كانت مؤلفة من مبتدأ وخبر فالغالب أن تجئ مع الواو نحو أتانى وسيفه على كتفه. فإذا كان المبتدأ ضميرا وجب ذكر الواو نحو جاء فى زيد وهو راكب، وإذا كان خبر الجملة الاسمية ظرفا مقدما كثر ترك الواو كقول بشار:

إذا أنكرتنى بلدة أو نكرتها ... خرجت مع البازى على سواد

وإذا كانت الجملة فعلية فعلها مضارع مثبت فإنها تكون عارية من الواو نحو جاءنى زيد يسرع. وإذا كانت الجملة فعلية فعلها مضارع منفى فإنها تجئ بالواو وبغير الواو دون مفاضلة فتقول: يصيب وما يدرى، وتقول إن تلقنى لا ترى غيرى بناظرة ومما يجىء بالواو وبغير الواو الماضى مع قد ومع ليس مثل: أتانى وقد جهده سير، ويجوز حذفها، وأتانى وليس عليه ثوب، ويجوز حذفها، وذكر الواو وحذفها حسن.

ولا يكتفى عبد القاهر بهذا الغرض الواضح الذى يتراوح بين ذكر الواو

---

(١) الدلائل ١٦٣ ، ١٦٤.

(٢) الدلائل ١٥٦ بتصرف.

وحذفها وجوباً وجوازاً ومفاضلة، ومساواة، بل يرقى إلى ذكر العلة، الوقوف على العلة فيه إشكال وغموض، والتمييز بين ما يقتضى الواو وما لا يقتضيه صعوبة. فإذا اقتضيت الجملة الحالية الواو فلأنك قصرت الاستئناف ولم تقصد إلي تضمها إلى الفعل الأول فى إثبات واحد، وإذا امتنعت الجملة عن الواو فلأنك ضممت الفعل الواقع فى صدرها إلى الفعل الأول فى إثبات واحد، فإذا قلت جاءنى زيد يسرع فإنك تثبت مجيئا فيه إسراع كأنك قلت جاءنى بهذه الهيئة، وصارت بمنزلة المفرد: أى جاءنى زيد مسرعاً وإذا قلت جاءنى زيد وهو يسرع فإنك تستأنف إثبات السرعة ولم تقصد أن تثبته مع الأول فى حكم واحد، لأن إعادة ذكر زيد فى صورة الضمير المرفوع المنفصل إنما يكون عن قصد استئناف الخبر عنه وإلا كان ذكره لغوا. وفى ذكر علة ترك الواو فى الظرف المقدم فى الجملة الاسمية كما قول بشار:

خرجت مع البازى على سواد

نفهم منه أن علة الحذف كون الظرف متعلقا بمحذوف تقديره استقر أو مستقر فكأن الظرف هنا متعلق بفعل أو ما يشبه الفعل. فكأن الجملة فعلية- وعندي أنه كثر ترك الواو ولم يجب كالجملة الحالية المصدرة بفعل، لأن الفعل لم يذكر هنا على الحقيقة وإنما هو مقدر، فنفذ جواز دخول الواو من هذه الجهة. ولاشك أن هذه التعليلات ترجع فى صميمها إلى النحو حتى إننا نراه «يستعين فى الجملة الاسمية المصدرة بالظرف بآراء النحاة مثل سيبويه، وأبى الحسن الأخفش، وأبى بكر السراج» [1].

وقد كان عبد القاهر أكثر اعتمادا على النحو فى هذا الباب [2] حين يجعل واو الحال نظيرا للفاء فى جواب الشرط، فالمضارع إذا وقع جوابا للشرط لم يحتج إلى الفاء نحو أن تعطنى أشكرك، ومن ثم فإن المضارع إذا وقع حالا لا يحتاج إلى الواو. والجملة الاسمية تحتاج إلى الفاء فى جواب الشرط نحو إن تعطنى فأنت مكرم، وكذلك الجملة الاسمية إذا وقعت حالا تحتاج إلى الواو قياسا سويا وموازنة صحيحة. فهل ترى أكثر من هذا اعتمادا على علم النحو، والأخذ به فى القياس

(١) الدلائل ١٦٩.

(٢) الدلائل ١٦٥.

والحجة، والاستدلال به على صحة النظم، وتفسير الأسرار البلاغية؟ وهل ترى اعتمادا أشد من ذلك على النحاة، والاستضاءة بآرائهم للوصول إلى تعليل مستقيم خال من الفساد كما رأينا فى الحال إذا وقع شبه جملة، لاشك أن عبد القاهر قد انتفع كثيرا بالنحو والنحاة فى عرض نظريته العظيمة وإقناع الخلق بها دون أن نرى من يجرد قلمه محاولا هدمها، أو النيل منها، لأنه أقام نظريته على أسس نحوية مسلم بها على مر القرون.

وانظر أيضا إلى عبد القاهر حين يرد روعة الشعر وجمال التعبير لا إلى الكلمات، ولا أوضاع اللغة، وإنما إلى توخى معانى النحو فى معانى الكلام. فبهذا التوخى يفضل الشاعر ويتميزه عن غيره، ولو أن الشاعر لم يلاحظ تقديم ما ينبغى تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره، أو لو بدأ بما يثنى به، أو ثنى بما بدأت به لما استطاع أن يحصل على الصورة البديعة والصنعة الدقيقة فى شعره. وانظر إلى قول امرئ القيس:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

أترى هذا الترتيب بين الكلمات كان يمكن أن يكون من غير أن يتوخى فى معانيها ما تعلم أنه توخاه من كون «نبك» جوابا للأمر، وكون من معدية له إلى «ذكرى وكون ذكرى مضافة إلى (حبيب) وكون (منزل) معطوفا على حبيب». وانظر أيضا إلى بيت بشار المشهور:

كأن مثار النقع فوق رءوسنا   وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

وسبب اتحاد المعانى فيه، فإنك لن تجد سببا لهذا الاتحاد سوى أنه جعل (مثار النقع) اسم كان، وجعل الظرف الذى هو (فوق رءوسنا) معمولا لمثار ومعلقا به، وأشرك (الأسياف) فى كان بعطفه لها على مثار، ثم بأن قال ليل تهاوى كواكبه، فأتى بالليل نكرة وجعل (تهاوى كواكبه) صفة له. ثم جعل مجموع (ليل تهاوى كواكبه) خبر لكان. فانظر هل ترى شيئا كان الاتحاد به غير ما عددناه [1]. فمن الواضح على تعقيب عبد القاهر على هذين البيتين، وبيان سبب الروعة فيهما يرجع إلى هذه العلاقات النحوية التى تربط بين الكلمات المذكورة، وهذه العلاقات هى

---

(١) انظر الدلائل ٢٧٨ ، ٢١٧.

التى يراعيها الشاعر حين يقرض الشعر، فامرؤ القيس راعى جواب الأمر والجر والإضافة والعطف أى أنه راعى المعانى النحوية، وما يستلزمه الكلام منها، وإن لم يعلم قواعد النحو التى لم تكن قد وضعت بعد، وإنما كان يعرف الكلمة واختها، وما تستلزمه من حروف المعانى والعطف والإضافة، حتى يكون لكلماته معنى، ولمعانيه تأثيرا. وكذلك صنع بشار حيث راعى اسم كان والظرف والعطف والتنكير، والوصف بالجملة، ووقوع الجملة خبر لكان. ولو أحد من الشاعرين سلك غير هذا المسلك فى الترتيب، أو نحى معانى النحو جانبا لفقد بيت امرئ القيس - أعنى شطره - ما فيه من رقة وحنين، وطمست الصورة الرائعة التى أرادها بشار لسيوفه اللامعة من خلال الغبار، ولم تأخذ بألبابنا الكواكب التى تلمع بالليل، ولولا توخيه لمعانى النحو لأصبحت الصورة عادية ومألوفه ليس فيها هذا السحر الذى ينبعث من ارتباط الألفاظ فى علاقات وثيقة تحتمها الصورة الجامحة التى لعبت بخيال الشاعر السليب البصر.

وانظر إلى أى حد بلغت أهمية النحو للنظم، بل إلى أهميته فى الاحساس بجمال الكلام والوقوف على أبعاده الحقيقية، وكشف ما خفى من هذه الأبعاد. وبهذا لم تعد قواعد النحو مقصورة على الإعراب متسمة بالجفاف كما عهدناها فى كتب النحو الخالصة، وإنما صارت على يديه وسيلة من وسائل التصوير، ومظهراً من مظاهر البراعة، ومقياسا يهتدى به إلى الجودة، وسبيلا يتسابق فيه الشعراء للوصول إلى غاية البيان، وامتلاك ناصية الفن الشعر، وليس أدل على أن النحو عنده لم يعد مقصوراً على الإعراب قوله فى إبراز الفرق فى الخبر بين أن يكون اسما، وأن يكون فعلا - وإن كان كلاهما خبرا - «ولا ينبغى أن يغرك أنا إذا تكلمنا فى مسائل المبتدأ والخبر قدرنا الفعل فى هذا النحو تقدير الاسم كما تقول فى (زيد يقوم) إنه فى موضع (زيد قائم) فإن ذلك لا يقتضى أن يستوى المعنى فيها استواء لا يكون من بعده افتراق. فإنهما لو استويا هذا الاستواء لم يكن أحدهما فعلا والآخر اسما، بل كان ينبغى أن يكونا جميعا فعلين، أن يكونا اسمين»[1]. فعبد القاهر لا يبحث عن الخبر وهو القيام، بل إنه يبحث عن صورة الخبر وعلى أى هيئة يكون القيام، وهو ما يريده عبد القاهر، لأنه بذلك يرضى النحو والنظم معا.

---

(١) الدلائل ١٢٦.

وليس النحو والإعراب فقط، فمعانى النحو لدى عبد القاهر درجتان: درجة تجرى فى حدود الصحة والفساد ولا تتعداه، وهذه الدرجة لا تفيد كثيرا من الناحية الفنية. ودرجة تجرى فى ميدان أرحب هو ميدان الفن والبلاغة. وهذه الدرجة هى التى تعنيه من معانى النحو. أما الإعراب والاقتصار عليه فلا تظهر فيه الجودة «ومن ها هنا لم يجز إذا عد الوجوه التى تظهر بها المزية أن يعد فيها الإعراب» [١] ولذلك فإننا نلاحظ أن عبد القاهر كان أحيانا يسدد إلى النحاة سنان قلمه، ويتلعب بهم ويتهكم عليهم، لأنهم لا يتغلغلون إلى معرفة دقائق الكلام ووجوهه كما فى باب التقديم والتأخير - على سبيل المثال - حين قالوا: إن سبب التقديم فى كل موضع هو الاهتمام بالمقدم والعناية بشأنه، فرد ذلك إلى تحرير المعانى وضبطها [٢].

فمنهج عبدالقاهر - إذن - هو منهج النحو الذى لا يقف عند حدود الحكم بالصحة والفساد، بل يمتد إلى البحث فى العلاقات التى تقيمها اللغة بين الكلمات، وإلى اجتلاء معانيها، وكشف غامضها، وبذلك اتسع أفق النحو، وغنيت مادته، ودخل فيه كل ما يراعى فى النظم من تقديم وتأخير وما إليه من أسباب الجودة وعدمها، مما استقر عليه العرف فيما بعد بجعلها من علم المعانى، ومن ثم فإن الأساس عنده هو النحو، على أن يشمل النحو علم المعانى، وأن يتجاوز القواعد النحوية إلى الجودة الفنية.

وعبد القاهر يسوق لنا فصولا جمة فى كتابه الدلائل تعتمد كلها على النحو، بل نرى بعض الفصول يتعمد كلية لا على النحو بمعناه الشامل الثرى، بل بمعنى الاعراب أيضا.

فالفصل والوصل يرتكز على أساس كون الجملة الأولى لها محل الإعراب، أو ليس لها محل من الإعراب [٣] وجميع صور الفصل والوصل من كمال انقطاع وشبهه، وكمال اتصال وشبهه، وتوسط بين الكمالين، تدخل فى هذا النطاق النحوى. وعقد عبد القاهر فصلا كاملا لتأكيد هذه العلاقة النحوى فى الفصل والوصل يستهله بقوله [٤]، «وإذ قد عرفت هذه الأصول والقوانين فى شأن فصل الجمل ووصلها

(١) الدلائل ٢-٣.

(٢) الدلائل ٨٤.

(٣) الدلائل ١٧٦.

(٤) الدلائل ١٨٧.

فاعلم أنا حصلنا من ذلك على أن الجمل على ثلاثة أضرب: جملة حالها مع التى قبلها حال الصفة مع الموصوف والتأكيد مع المؤكد، فلا يكون فيها العطف البته، لشبه العطف فيها لو عطفت بعطفه الشىء على نفسه. وجملة حالها مع التى قبلها حال الاسم يكون غير الذى قبله إلا أنه يشاركه فى حكم ويدخل معه فى معنى، مثل أن يكون كلا الاسمين فاعلا، أو مفعولا، أو مضافا إليه، فيكون حقها العطف. وجملة ليست فى شىء من الحالين، بل سبيلها مع التى قبلها سبيل الاسم مع الاسم لا يكون منه فى شىء، فلا يكون إياه، ولا مشاركا له فى معنى، بل هو شىء إن ذكر لم يذكر إلا بأمر ينفرد به، ويكون ذكر الذى قبله، وترك الذكر سواء فى حاله لعدم التعلق بينه وبينه رأسا، وحق هذا ترك العطف البته، فترك العطف يكون إما للاتصال إلى الغاية، أو الانفصال إلى الغاية، والعطف لما هو واسطة بين الأمرين، وكان له حال بين حالين، ولاشك أن هذا الباب كله من أوله إلى آخره يؤكد العلاقة بين النحو والنظم، ولذلك يجب مراعاة الفصل والوصل فى الكلام، فإذا وضع أحدهما موضع الآخر، فسد النظم، وانحراف المعنى.

وحديثه عن القصر يستهله بقول النحاة - ومنهم أبو على الفارسى وأبو إسحاق الزجاج فى جعل (إنما) بمنزلة (ما وإلا) فيخالفهم فى ذلك لأنهما ليسا على جهة سواء وبينهما فروق، لأن هذا المعنى ليس مثل هذا المعنى بعينه، وفرق بين أن يكون الشىء فى معنى الشىء وبين أن يكون الشىء الشىء على الإطلاق. ويبنى على هذا القول الذى يرد به على النحاة الفروق بين التعبير (بإنما) والتعبير (بما وإلا) [1]: (فإنما) تستعمل فيما يكون معلوما أو ما ينزل هذه المنزلة، والنفى والاستثناء فيما يكون مجهولا، أو ما ينزل هذه المنزلة. فيصح أن تقول إنما محمد قائم لا قاعد، ولا يصح أن تقول ما محمد إلا قائم لا قاعد، فلكل منهما موضع لا يصلح فى الآخر. والإخلال به يفسد النظم، ويغير المعنى. كما يوضح أن المقصور عليه فى (إنما) هو المؤخر وفى النفى والاستثناء ما بعد إلا، ولا ينبغى أن تحيد عن ذلك حتى لا يفسد النظم. فقوله تعالى «إنما يخشى الله من عباده العلماء» المراد منه: أن الخشية مقصورة على العلماء، ولو قدم العلماء لصار المعنى على

(١) الدلائل ٢٥٢.

الضد مما هو عليه، فتكون الخشية من العلماء وغير العلماء، ويكون الغرض بيان المخشى وهو الله، وهذا المعنى لم تهدف إليه الآية الكريمة، وإنما سببه اختلاف النظم بالتقديم والتأخير، الذى نتج عنه اختلاف المعنى. فالذى أوجب التقديم والتأخير والمحافظة على كنه البلاغة، ما فى هذا النظم من ترتيب على الصورة التى بدت فيها الآية الكريمة. ورغم هذا الاستيعاب الدقيق لبيان الفروق بين القصر بإنما، والقصر بما وإلا، فإن عبد القاهر باستيعابه لم يغلق الباب فى وجه الدارسين، بل هداهم إلى إضافة بعض الفروق. فنراهم يضيفون إلى فروقه فرقا آخر، فالقصر تأكيد للكلام «غير أن التأكيد مع (إنما) تأكيد للإثبات، ومع (النفى والاستثناء). تأكيد النفى، وشتان ما بين التأكيدين، ومن الواجب الفصل بين هذين النوعين من التأكيد وبذلك لم يكن بحث عبد القاهر فى القصر هو البحث الذى لا تضيف إليه شيئا.

وربما كانت هذه التفرقة تفتقر إلى شىء من التوضيح حتى تبدو جلية للأذهان، وحسن أن ننقل نص ما قاله المؤلف لتبديد ما فى هذه الفكرة من غموض، يقول الدكتور أنيس «ونحن حين نتتبع أسلوب القصر مع النفى والاستثناء فى القرآن الكريم نراه دائما لنفى ما سبق، سواء كان هذا الذى سبق ملفوظا أو ملحوظا، ونراه يسبق فى غالب الأحيان بمعنى منفى ثم يأتى هذا الأسلوب مؤكدا لذلك المعنى المنفى، فهو أسلوب نفى يؤكد نفيا سابقا بطريق غير مباشر. ففى قوله تعالى «أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين» وقوله تعالى «وما مسنى السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون» فقد نفى سبحانه وتعالى فى الآية الأولى أن به جنة، أو بعبارة أدق أكد هذا النفى الذى يستفاد من كلام سابق، وفى الآية الثانية أكد نفى أن الرسول قد مسه سوء. ويتفق هذا مع ما يقوله أهل البيان فى باب الفصل والوصل من أن الفصل فى الجملتين فى كل آية من هاتين الآيتين إنما كان لأن الجملة الثانية مؤكدة للأولى تفيد معناها. كذلك قوله تعالى «وما أنا بطارد المؤمنين إن أنا إلا نذير مبين» «وما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم» «وما أنت بمسمع من فى القبور إن أنت إلا نذير» أكد فى الآية الأولى نفى أنه طارد المؤمنين، وفى الثانية أن به جنة، وفى الثالثة أنه مسمع من فى القبور. فإذا سبق الكلام بالإثبات جاء القصر بإنما، مثل الآيات: «قل إنما الآيات

عندالله، وإنما أنا نذير مبين» ومثل «قل انما العلم عندالله وانما أنا نذير مبين» ثم يقول وعندئذ ندرك أن القصر بالنفى مع الاستثناء لا يماثل القصر بإنما، وإن ما قاله البلاغيون من تساوى الأسلوبين فيه كثير من التجوز .. وذلك لأن الأسلوب الأول (النفى والاستثناء) أسلوب نفى، فى حين أن الأسلوب الآخر (القصر بإنما) أسلوب تقرير وإثبات [1].

وهناك أبحاث بلاغية أخرى اعتمد فيها عبد القاهر على النحو، وتصادف القارئ فى كثير من صفحات الكتاب مثل الابتداء بالنكرة، والمعرف بأل، وفروق الخبر، والحال، وغير ذلك [2] مما لا تخطئه العين حيث نقلب صحف الكتاب.

وحين يريد عبد القاهر أن يدلل على خطأ فكرة من الأفكار، فإنه أحيانا يبحث عن نظير لها فى علم آخر، ونلاحظ أنه لا ينتخب من بين العلوم إلا علم النحو، ليؤكد وجهة نظره فى رد الخطأ، وإبراز الصواب، فهو مثلا حين يتصدى للرد على قول بعض العلماء فى إطلاقهم الاستعارة على ما هو تشبيه، وعلى ما ليس من التشبيه فى شىء، ويعنى به ما يسمى بالمجاز المرسل يقول «إن شأنهم شأن من يسمى الحال مثلا تمييزا، من حيث إنك إذا قلت (راكبا) فقد ميزت المقصود وبينته كما فعلت ذلك فى قولك عشرون درهما، ومنوان سمنا، وقفيزان براء، ولى مثله رجلا، ولله دَرّه رجلا، وليس هذا بالمذهب المرضى، بل الصواب أن تقصر الاستعارة على مانقله نقل التشبيه للمبالغة» [3].

وهكذا نجد عبد القاهر مراعيا النحو فى كل خطواته، وكما أنه دائم الضرب على أوتار النظم وتوخى معانى النحو فيه، ولا يكف إطلاقا عن ترديد هذه الفكرة من بدء الكتاب إلى منتهاه فى إلحاح مستمر حتى ترسب فى الأذهان، وترسخ فى القلوب، وقد نجح عبد القاهر كل النجاح فى نقل فكرته، والإيحاء بها لكل من يطالع كتابه الدلائل.

موقف عبد القاهر من الكلمة:

وما دمنا قد تحدثنا عن النظم عند عبد القاهر، وأن جماله يرجع إلى ما فى الكلمات من حسن التأليف، وانسجام التركيب، فالمعول عنده على العلاقات بين

---

(١) أسرار اللغة ١٧٥ - ١٨٠.

(٢) الدلائل على الترتيب ١٠٩، ١٢٨، ١٣٦، ١٥٦.

(٣) الأسرار ٤٤٤ وانظر أيضا ٤٦٣.

الكلمات، فلابد من أن نعرض للكملة نفسها وموقفه منها، وهل أعطى لها من الأهمية مثل ما أعطى للنظم، أو أن له منها موقفا آخر، وهل يتفق مع الآخرين فى هذا المضمار أو يختلف معهم؟

«فابن المعتز لم يبحث إلا فى الكلمة الشعرية، وأشكال البديع، وقد بذلك للكلمة كل قواه، ولم يكن يرى شيئا إلا الكلمة، ووجه مواهبه التحليلية إلى الكلمة، ومن الكلمة استقى أسلوبه الحى المتجدد، وكان لطريقته فى معالجة الكلمة الشعرية نتائج رائعة فى أول الأمر، ولكن هذه الطريقة وقد تلقفتها فيما بعد أيدى أناس أقل موهبة، تحولت بالتدريج إلى طريقة ميتة»[1] هذا ما يقوله كراتشكوفسكى عن ابن المعتز ومن أعقبه، لا شك أن تحيزه لابن المعتز واضح، وهذا شيء مألوف من عالم أخرج بديع ابن المعتز إلى النور، وعرف به الناس بعد أن كان فى طى الكتمان، وعادة ما يكون التآلف وثيقا بين الدارس وبين الشخصية التى يدرسها، فيغضى عن كثير من مثالبها، ويخلع على أفكارها كثيرا من القيمة بل يتلمس لها أسباب العظمة جاهدا، وبعبارة موجزة فإنه لا يقف موقفا محايدا مهما حاول أن يبدو فى صورة المحايد النزية الذى لا ينبغى سوى الوصول إلى الحقيقة التى يمليها عليه البحث العلمى، وإلا فإن كراتشكوفسكى لم يكن يرقى ببصره إلى القرن الخامس الهجرى حيث يلتقى مع عبد القاهر فى موقفه من الكلمة التى امتلكت حواس ابن المعتز، فأولاها كل اهتمامه، ولكن اهتمام ابن المعتز بالكلمة لم نجد له مبرراً عند عبد القاهر، لإنه لم يجد فيها سرا من أسرار الجمال، ولا قيمة من قيم التعبير، ولم تتحول نظرة ابن المعتز إلى طريقة ميتة على أيدى المتأخرين عنه كما زعم كراتشكوفسكى بل كانت نظرة ابن المعتز للكلمة نظرة ضيقة وقفت عندها وأولتها كل الحسن أن القبح، دون أن تتجاوزها إلى ما هو أشمل من الجملة والجمل، ولكن نظرة عبد القاهر كانت أكثر اتساعا، فوضعت الكلمة فى إطار الجملة وجعلتها جزءا من كل، والحكم بالجودة وعدمها لا يكون مع الكلمة منفردة، وإنما يكون على النظم جملة[2]. والصواب: إننا لو عقدنا مقارنة بين حكم ابن المعتز فى العبارة ووصفها بالحسن أو القبح وبين ما قاله عبد القاهر لوجدنا أن نظرة

(١) دراسات فى تاريخ الأدب العربى منتجات كراتشكوفسكى، محاضرة ألقاها ١٩٢٠ م.

(٢) الدلائل ٢٦ ، ٢٨.

عبد القاهر هى الأهم حيث لا يقسم الجمال إلى أجزاء العبارة، كل جزء منفرد من الآخر، وكأنه على غير صلة به، بل يمكن أن نقول على عكس ما ذكر كراتشكوفسكى: إن طريقة ابن المعتز قد تحولت فيما بعد بالتدريج من طريقة حية على يد عبد القاهر حتى أخذ بها النقاد فى العصر الحديث، ولم يرتضوا الوقوف عند اللفظ في نقد الأساليب حين راعوا النظم جملة، والتركيب عامة.

فاللفظة عند عبد القاهر لا أهمية لها فى ذاتها، بل أهميتها فى موقعها من الجملة «وهل تجد أحد يقول: هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاءمة معناها لمعانى جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها .. لأن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هى ألفاظ مجردة ولا من حيث هى كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها فى ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التى تليها» [1] فالحسن راجع إلى النظم دون اللفظ، وإذا نظرنا إلى قول ابن المعتز نفسه الذى قصر جهده على جمال الكلمة:

سالت عليه شعابُ الحي حين دعا ... أنصاره بوجوه كالدنانير

فإنك لا ترى الحسن يرجع إلى ما فيه من استعارة بل «أنك ترى هذه الاستعارة على لطفها وغرابتها إنما تم لها الحسن وانتهى إلى حيث انتهى، بما توخى فى الوضع الكلام من التقديم والتأخير وتجدها قد ملحت ولطفت بمعاونة ذلك ومؤازرته لها» [2] فجمال شعر ابن المعتز لا يرجع لألفاظه مهما اتصفت باللطف والطرافة، وإنما يرجع الحسن فى شعره إلى أوضاع الكلمات، ومؤازرة بعضها لبعض، فأهمية الألفاظ تظهر فى أداء المعانى، وتتجلى فى تأليف الكلام أم اللفظة نفسها عند عبد القاهر «فلا فضيلة لها سوى سلامتها مما يثقل على اللسان» [3] ثم يرتب على ذلك إنكار أن يكون الإعجاز فى الكلم المفرد، ولا فى معانى الكلام المفردة التى هى لها بواضع اللغة [4].

---

(١) الدلائل ٧٨.

(٢) الدلائل ٧٨.

(٣) الدلائل ٤٠١.

(٤) انظر الدلائل ٣٦٧.

موقف عبد القاهر من المجاز:

وقد أردنا من بيان موقف عبدالقاهر من الكلمة أن نتوصل به إلى موقفه من المجاز، وألوان البديع، وكيف يحدد الحسن فيه، وقد تراءى لنا أن موقفه من المجاز لا يختلف عن موقفه من الكلمة، فالجمال فى المجاز لا ينبع من الكلمة، بل يستحيل أن ينبع من ذات الكلمة، إذ أن الكلمة لا تكون مجازا إلا وهى داخلة ضمن الكلام، ودائرة فى إطاره، واعتبرت جزءا من التأليف والنظم، انظر إلى قوله «إن هذه المعانى التى هى الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها، من مقتضيات النظم، وعنها يحدث، وبها يكون، لأنه لايتصور أن يدخل شىء منها فى الكلم وهى أفراد لم يتوخ بينها حكم من أحكام النحو فلا يتصور هاهنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد ألف مع غيره» [1]. ونراه أيضا بعد أن يتحدث عن الكناية والاستعارة والتمثيل يبين أن المزية لاتحدث بسببها، بل إلى الأحكام التى تحدث بالتأليف والتركيب «وهذا ما ينبغى للعاقل أن يجعله على ذكر منه أبدا، وأن يعلم أن ليس لنا إذا نحن تكلمنا فى البلاغة والفصاحة مع معانى الكلم المفردة شغل، ولا هى منا بسبيل، وإنما نعمد إلى الأحكام التى تحدث بالتأليف والتركيب» [2]. ويسلب المزية لهذه الألوان البلاغية من مجاز وبديع فى موضع آخر، ويردها إلى النظم حين يقول «واعمد إلى ما تواصفوه بالحسن .. بسبب معنى لطيف، أو حكمة، أو أدب، أو استعارة، أو تجنيس، أو غير ذلك مما لا يدخل فى النظم، وتأمله .. فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أن قدم وأخر، وعرف ونكره، وحذف وأضمر، وأعاد وكرر، وتوخى على الجملة وجها من الوجوه التى يقتضيها علم النحو» [3]. ويأتى بمثال تطبيقى مشهور بين البلغاء بأن سبب الحسن مرده إلى ما فيه من استعارة وذلك قوله تعالى «واشتعل الرأى شيبا» فيقول «ولم يزيدوا فيه على ذكر الاستعارة، ولم ينسبوا الشرف إلا إليها .. وليس الأمر على ذلك، بل لأجل ما فى الكلام من اتصال وملابسة» [4] يعنى بذلك أن الاستعارة وإن

---

(١) الدلائل ٣٠٠.

(٢) الدلائل ٤٧.

(٣) الدلائل ٦٧.

(٤) الدلائل ٧٩.

كانت جارية فى لفظ اشتعل إلا أن الحسن أتى من قبل نظم الجملة على النحو المذكور، فأسند الاشتعال إلى الرأس، وكان حقه أن يسند إلى الشيب، وهذا هو المصدر الحقيقى للحسن، وليس الاستعارة، لأن هذا الحسن متحقق دون الاستعارة فى نظير هذه الآية العارية فمن هذه الاستعارة مثل؟: طاب زيد نفسا، وقر عمرو عينا، وتصبب عرقا، وكرم أصلا، ونحو ذلك مما يجرى على نسق الآية. ولذلك فعبد القاهر يصرح بأن النظم هو سبب الحسن فى الاستعارة والكناية والتمثيل حين يرد على من زعم أن الحسن فى الكلمة ذاتها بقوله «وجملة الأمر أن ما رأينا فى الدنيا عاقلا أطرح النظم والمحاسن التي هو السبب فيها من الاستعارة والكناية والتمثيل، وضروب المجاز والإيجاز وصد بوجهه عن جميعها، وجعل الفضل كله، والمزية أجمعها فى سلامة الحروف مما يثقل»[1]. فالصور البيانية فى واقعها جزء من النظم، وليس سر جماله، بل النظم فى الواقع هو سر جمالها. ولذلك فهو يرفض أن نجعل الاستعارة الأصل فى الإعجاز، وأن يقصد إليها، لأن ذلك يؤدى إلى أن يكون الإعجاز فى آى معدودة فى مواضع من السور الطوال مخصوصة، وإذا امتنع ذلك لم يبق إلا أن يكون فى النظم والتأليف[2]. ولذلك حين يعرض عبد القاهر فى الدلائل للصور البيانية لم يكن غرضه أن يبحثها بحثا مفصلا، وإنما غرضه أن يسلكها فى النظم، وليبين أن الحسن فيها لا يكتمل إلا بإدخالها فى هذا الإطار، لأن النظم بنجوة من كل صنعة لفظية. وهو حين يقسم «الكلام الفصيح قسمين: قسم تعزى المزية والحسن فيه إلى اللفظ، وقسم يعزى ذلك فيه إلى النظم، فالقسم الأول: الكناية والاستعارة والتمثيل الكائن على حد الاستعارة، وكل ما كان فيه على الجملة مجاز واتساع وعدول باللفظ عن الظاهر»[3]. أراد بذلك أن يرد على زعم القائلين بأن المفسر يكون بمنزلة التفسير، وهو لا يرتضى ذلك، لأن الألفاظ المجاز فيها المعنى، ودلالة على ذلك المعنى معنى آخر، بخلاف التفسير فليس فيه إلا المعنى فقط، فالمزية فى المجاز ليست فى معنى اللفظ، بل فى طريق إثباته للمعنى، ولذلك يقول «واعلم أنا إذا أخذنا فى الجواب عن قولهم: إنه لو كان الكلام فصيحا من أجل مزية تكون فى معناه، لكان ينبغى أن يكون تفسيره فصيحا مثله: قلنا إن

---

(١) الدلائل ٤٠٣.

(٢) الدلائل ٢٠٠.

(٣) الدلائل ٣٢٩.

الكلام الفصيح بتقسيم إلى قسمين - قسم تعزى المزية فيه إلى اللفظ، وقسم تعزى فيه إلى النظم[1]. فعبد القاهر - إذن - لا يعنى أن مزية المجاز فى شىء ليست له علاقة بالنظم، فقد قرر قبلا وجود المزية فى هذه العلاقة، ولكنه أصبح الآن بصدد بيان التفاضل بين التفسير والمفسر، ولا أدل على أن عبد القاهر لا يخرج فصاحة المجاز عن ارتباطها بالنظم من قوله عقب ذلك مباشرة «وقد بطل الآن من كل وجه، وكل طريق، أن تكون الفصاحة وصفا للفظ من حيث هو لفظ ونطق لسان»[2].

موقف عبد القاهر من البديع:

وعبد القاهر قد ذكر ألوانها من البديع دون أن يخوض فى جميع الألوان التى كانت معروفة وشائعة عند السابقين، ومن ثم فإنه لاقى كثيرا منَ حيف الدارسين الذى قالوا إن عبد القاهر ليس له أثر يذكر فى علم البديع سوى ما أراد أن يثبته من أن ما يبدو الحسن فيه يعود إلى لفظه إنما يعود إلى معناه كالسجع والتجنيس، أما ما عدا ذلك فلا مجهود له»[3]. أو أن عبد القاهر لم يذكر فنون البديع إلا عرضا فى أسرار البلاغة[4]. أو أن عنايته لم تتجه إلى البديع، لأنه رأى غيره قد وفاه[5]. أو لأن غرضه كان تأييد قضية الإعجاز[6] ولكن عبد القاهر قد تحدث عن بعض ألوان البديع مثل التجنيس[7]، والسجع[8]، والحشو - أعتبره من البديع - ويريد به الاعتراض[9]، والتطبيق والاستعارة[10]، وحسن التعليل وأنواعه المختلفة تحت اسم التخييل[11]، كما تحدث عن التجريد وفضله على التشبيه[12]

---

(١) الدلائل ٢٤٩.

(٢) الدلائل ٢٤٨.

(٣) عبد القاهر الجرجانى أحمد بدوى ٢٧٣.

(٤) مقدمة التبيان فى علم البيان أحمد مطلوب ١٦.

(٥) أثر القرآن فى تطور البلاغة د. كامل الخولى ١٨٠.

(٦) صور من تطور البيان د. كامل الخولى ٢٣٠.

(٧) الأسرار ١١.

(٨) الأسرار ١٥.

(٩) الأسرار ٢٥.

(١٠) الأسرار ٢٦.

(١١) الأسرار ٢٠١.

(١٢) الدلائل ٢٧٦ والأسرار ٢٠١.

والمزاوجة والتقسيم، وخصوصا التقسيم ثم الجمع [١] وعد النظم الذى يشتمل على هذين اللونين من البديع من النمط العالى، والباب الأعظم الذى لا ترى سلطان المزية يعظم فى شىء كعظمه فيه، فعبدالقاهر لم يغفل الحديث عن البديع، بل جعله مما يساعد على فضيلة الكلام، وحسن النظم وذلك حين لا يكون متكلفا خاليا من الفائدة، لا يقصد به غير الزخرف والزينة، أما إذا أتى البديع - كالتجنيس والسجع مثلا - عفو الخاطر، أو كان المعنى هو الذى يطلبه ويستدعيه، فإنه يقرر أنه «يكون أحلى تجنيس تسمعه وأعلاه، وأحقه بالحسن وأولاه» [٢]، بل إنه لو رام تركهما - التجنيس والسجع - إلى خلافهما مما لا تجنيس فيه ولا سجع لدخل من عقوق المعنى وإدخال الوحشة عليه [٣]. ولذلك فإن البديع الذى يأتى به المتقدمون عن طواعية ودن استكراه مراعين فيه طلب المعنى وفائدته، يحيذه عبد القاهر بل يوجبه ويعتبر التجرد منه نوعا من عقوق المعنى، ولكن عبدالقاهر حين رأى اهتمام المعاصرين له باللفظ، وولوعهم الشديد بالوشى، فإنه أراد أن يضع القاعدة التى تنتهج فى سلوك البديع حتى لا يطغى على الأساليب، وأراد أن يبين أن للبديع مواضع يحسن فيها، وأخرى يقبح بها، والفيصل فى ذلك هو طلب المعنى له، وزيادة الفائدة، فاقتصر على ذكر بعض الألوان دون جميعها، فهو يرسم القاعدة، وعلى الأديب أن يلاحظها ويطبقها فى جميع الألوان البديعية. ولذلك فهو يحمل على المتأخرين - المعاصرين له - شغفهم بالبديع، حيث إن الواحد منهم ينسى أنه يتكلم ليفهم ليبين، ويخيل إليه أنه إذا جمع بين أقسام البديع فى بيت فلا ضير أن يقع ما عناه فى عمياء، وربما طمس بكثرة ما يتكلفه على المعنى وأفسده [٤].

وعبد القاهر فى نظرته للبديع عند المحدثين والمتقدمين يساير قول ابن رشيق، ويأخذ بوجهه نظره حين يقول «والعرب لا تنظر فى أعطاف شعرها بأن تجنس، أو تطابق، أو تقابل، فتترك لفظة للفظ أو معنى لمعنى كما يفعل المحدثون، ولكن نظرها فى فصاحة الكلام وجزالته، وبسط المعنى وإبرازه .. وتلاحم الكلام بعضه ببعض» [٥].

---

(١) الدلائل ٧٤.

(٢) الأسرار ١٥.

(٣) الأسرار ١٩.

(٤) الأسرار ١٣، ١٤.

(٥) العمدة ١ / ١٢٩.

ولعل موقف عبد القاهر من ألوان البديع - فى عرف المتأخرين - لا يختلف كثيرا من موقفه من المجاز، وأن الحسن فيه لا يرجع إلى الألفاظ فى ذاتها، لأن الألفاظ لا توصف بالحسن أو القبح، ولكن الحسن فى البديع يرجع إلى النظم، والتطبيق من البديع، والاستعارة من المجاز فى عرف المتأخرين. فيقول «واما التطبيق والاستعارة وسائر ألوان البديع فلا شبهة أن الحسن والقبح لا يعترض الكلام بهما إلا من جهة المعنى خاصة من غير أن يكون للألفاظ فى ذلك نصيب، أو يكون لها فى التحسين او خلاف التحسين تصعيد وتصويب» (١). فالحسن والقبح فى البديع ليس مرده إلى اللفظ، لأن الألفاظ ليس لها نصيب من الحسن، وإنما العبرة بالمعنى الذى ينشأ إلا عن النظم، ولذلك فإنه حين يفرق بين تجنيس قبيح كتجنيس ابى تمام:

ذهبت بمذهبه السماحة فالتوت فيه الظنون أمذهب أم مُذْهَبُ

وبين تجنيس حسن كتجنيس البستي:

ناظراه فيما جنى ناظراه أو دعاني أمت بما أودعاني

ينكر أن يكون القبح فى الأول، والحسن فى الثانى إلى الألفاظ، بل لأن الفائدة ضعفت فى الأول وقويت فى الثاني، والفائدة من خواص تركيب اللفظ، وما ينتج عنها من معنى، أو بعبارة أخرى: النظم هو محل الفائدة، وليس اللفظ. وبعد أن ينتهى عبد القاهر من هذه المقارنة يخلص إلى النتيجة النهائية بقوله فقد تبين لك أن ما يعطى التجنيس من الفضيلة أمر لم يتم إلا بنصرة المعنى، إذ لو كان باللفظ وحده لما كان فيه مستحسن، ولما وجد فيه إلا معيب مستهجن ولذلك ذم الاستكثار منه والولوع به» (٢).

وكما ينكر عبد القاهر التكلف فى البديع والشغف به، فإنه ينكر ايضا أن يكون المعنى يتطلبه والنظم يقتضيه، ثم نغفل عن ذكره، لأن المعنى حينئذ هو الذى يقود إليه، ويستشرف له، فاستحسان البديع حين لم يقد المتكلم المعنى نحو التجنيس والسجع بل قاده المعنى إليهما .. حتى إنه لو رام تركهما إلى خلافهما مما لا تجنيس فيه ولا سجع، لدخل من عقوق المعنى، وإدخال الوحشة عليه فى

(١) الأسرار ٢٦.

(٢) الأسرار ١٢ والدلائل ١٠٢.

شيه بما ينسب إليه المتكلف للتجنيس المستكره، والسجع النافر» [١]. وعلى الرغم من أن عبدالقاهر لا يرجع الحسن فى البديع إلى اللفظ، إلا إنه «إذا توافرت هذه المحسنات البديعية مع حسن النظم يكون قد قرى الحسن من الوجهتين، ووجبت له المزية بكلا الامرين» [٢]. وهذا النوع من النظم محل الإشكال، وموضع الغموض، لأنك عندئذ سوف تحيف على النظم، وتطمح إلى اللفظ، وتظن أن الحسن كل الحسن فى اللفظ خاصة، ولكن الحسن فيهما جزاء وفاقا، هو فى اللفظ كما هو فى النظم، فالمزاوجة بين الشرط والجزاء، والتقسيم، وخصوصا إذا قسمت ثم جمعت، ومااليس له حد يحصره وقانون يحيط به من ألوان البديع التى تتحد فى أجزاء الكلام، ويدخل بعضها فى بعض، كل ذلك يعمل عمل السحر فى الكلام، فإذا هو «النمط العالى، والباب الأعظم، والذى لا ترى سلطان المزية يعظم فى شىء كعظمه فيه» [٣].

فالبديع عند عبد القاهر لا يستقل باللفظ، وإنما يذوب داخل النظم، وإن كان يضيف إلى جماله جمالا، وتزيد به الفضيلة إرتقاء، ولذا فإن هذا الفصل الذى عرض فيه لألوان البديع والبيان ونعنى به: ما أسماه (فصل فى النظم يتحد فى الوضع ويدق فيه الصنع) نراه يتلمس فى النظم مواضع الجمال، ولطف المأخذ، ودقة النظر، ويطمح ببصره إلى ما هو أرقى فى النظم من حيث الصحة والخطأ، أو من حيث قيمة المعنى ومتون الألفاظ كقول الجاحظ «جنبك الله الشبة، وعصمك من الحيرة، وجعل بينك وبين المعرفة نسبا، وبين الصدق سببا .. إلى آخر ذلك الكلام الذى لافضل فيه إلا لمعناه، ومتون ألفاظه [٤].

وأخيرا فإن عبد القاهر يستطرد كل هذا الاستطراد، ويدخل فى تفصيلات شديدة، وقضايا متعددة، ليكشف عن سبب الإعجاز، وإن مرده ليس إلى الكلمة ولا إلى المجاز، ولا إلى البديع وهو بذلك يتخطى كل ما هو جزئى وخاص، إلى ما هو عام وشامل «فالمعول فى دليل الإعجاز على النظم، والتحدى كان إلى أن يجيئوا فى أى معنى شاءوا من المعانى بنظم يبلغ نظم القرآن فى الشرف، أو يقرب منه .. إذ أن المعانى لن تقع مواقعها المؤثرة حتى يحسن النظم» [٥].

---

(١) الأسرار ١٩.

(٢) الدلائل ٧٥.

(٣) الدلائل ٧٦ ـ ٧٧.

(٤) الدلائل ٧٦ ـ ٧٧.

(٥) الشافية عبد القاهر ١٢١ ـ ١٢٩ ـ ١٣٠.

أثر النظم فى النقد:

قد لاحظنا أن عبد القاهر قد استخدم النظم وجعله أساسا للنقد، ومرجعا فى بيان القيمة الفنية من الحسن أو القبح، وجعل من النظم أيضا قواعد تهدى الذوق العربى فى الكشف عن درجة الكلام، وبذل فى ذلك جهدا عظيما حتى ترسب فكرته فى الأذهان، وتستقر فى العقول، ثم توالت عصور لم يعد لاستخدام الذوق فيها مجال، بدأت بعصر السكاكى وما تلاه من عصور الشروح والحواشى، فجفت نظرية عبد القاهر فى النظم، وأهملت إهمالا ذريعا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ترعرعت البلاغة المدرسية بمصطلحاتها، وتخريجاتها، وتقسيماتها، ومن ثم ذبل عود البلاغة الحقيقية التى تعتمد على التأثر الأدبى فى النفوس. واستمر ذلك أزمانا طوالا حتى كان عصرنا الحديث، واتصلت النهضة الأدبية بتيارات النقد ومذاهبه، وخرجنا من أسار التقليد إلى رحاب الفن الأصيل الذى نبع من المصادر الأولى فى التراث العربى فاستيقظت من جديد نظرية عبد القاهر فى النظم بعد سبات، واستعملت كأساس وقاعدة يرجع إليها فى تناول الأعمال الأدبية بالنقد. والذين استخدموا هذه النظرية هم النقاد الكبار الذى تعتبر كلمتهم بمثابة قانون فى مجال الأعمال الأدبية والفنية مثل مندور، ومدرسة الديوان وغيرهم من أساطين النقاد. فمندور يقرر «أن محاولة إقحام العلم على الأدب فاشلة، لأن الأدب أدق وأرهف وأعمق وأغنى من أن نخطط له طرقه، الأدب مفارقات، ونقد الأدب وضع مستمر للمشاكل الجزئية فقد يكون جماله فى تنكير اسم أو نظم جملة .. أو خلق صورة، أو التأليف بين العناصر الموسيقية فى اللغة، ولقد يخلو من كثير من العناصر الموسيقية فى اللغة، ولقد يخلو من كثير من العناصر التى نعددها كالخيال والعاطفة، وما إليها، ومع ذلك يروقنا لصياغته أو سذاجته» (١). فمندور يجعل نقد الأدب قائما على ما ذكره عبد القاهر فى النظم من الصياغة والتأليف، وربما يكون أوضح من ذلك، وأقرب إلى إثبات تأثر النقد الحديث بنظرية النظم. ما ذكره المازنى فى نقده لأسلوب المنفلوطى - وهو يمثل بذلك المذهب الذى نادت به مدرسة النقد الحديثة فى مصر وعلى رأسها العقاد - فهو يستعمل النظم

---

(١) الميزان الجديد ١٧٧ مندور، الأدب ومذاهبه ١٢٥ مندور.

بحذافيره، حتى لتشعر أن عبد القاهر هو الذي يخاطبك، وأنه قد بعث من جديد، وأنك تقرأ فقرة من دلائل الإعجاز، وليست قطعة من كتاب الديوان، وإن أردت شاهدا على صدق هذا القول، وتأكيدا له فاقرأ هذه الفقرة من كلام المازنى «ومعلوم أن الكلام لا قيمة له من أجل حروفه، فإن الألفاظ كلها سواء من حيث هي ألفاظ، وإنما قيمته وفصاحته وبلاغته وتأثيره تكون من التأليف الذى تقع به المزية فى معناه، لا من أجل جرسه وصداه، وإلا لكان ينبغى إلا يكون للجملة من النثر أو البيت من الشعر فضل على تفسير المفسر له. ومعلوم كذلك أن الألفاظ ليست إلا واسطة للأداء، فلابد أن يكون وراءها شىء وأن المرء يرتب المعانى أولا فى نفسه، ثم يحذو على ترتيبها الألفاظ، وأن كل زيادة فى الألفاظ لا تفيد زيادة مطلوبه فى المعنى، وفضلا معقولا، فليست سوى هذيان يطلبه من أخذ نفسه وغيب عن عقله.. وليست كثرة الألفاظ المستعملة المسوقة من شأنها أن تدل على كثرة الاطلاع وسعة الحظيرة، وطول الباع، وإنما التأليف والتركيب والافتنان بهما، والقدرة عليهما، هى آية هذه السعة والطول والكثرة، فلا تجعل بالك إلى الألفاظ إذا شئت أن تعرف مكان الرجل من العمل، وحظه من العرفان، ولكن اجعله إلى طريقة تأليفه الكلام، فإن رأيته يدور منها فى حلقة لا يكاد يعدوها حتى يكر إليها، فاعلم إنه ضيق المضطرب، محدود المجال، ضئيل الحال، وألق بعد ذلك ألفاظه من أى حالق شئت [1]. فالألفاظ عند المازنى لاقيمة لها فى ذاتها، وإنما قيمتها وتأثيرها لعلاقات الألفاظ بعضها مع بعض، وإلا لكان التفسير والمفسر بمنزلة واحدة، وترتيب المعانى فى النفس أولا، ثم تأتى الألفاظ مرتبة بترتيب المعانى، وأن زيادة الألفاظ لابد أن تفيد زيادة فى المعنى، وأن كثرة استعمال الألفاظ وحشدها فى النص ليست دليلا على مقدرة الكاتب، بل مقدرته تقوم بتركيب الكلام وتأليفه، كل هذه أفكار عبدالقاهر رسمها طريقا للنقد فى كتاب الدلائل، واستعملها النقاد فى عصرنا هذا دون اضافة إليها، فكان ذلك دليلا قويا على أن نظرية عبد القاهر فى النظم قد بعثت من جديد، وكتب لها البقاء والخلود، ولذلك فإننا حين نقرأ فى كتب النقد عن (نظرية العلاقات أو النظم وأهميتها فى دراسه النقد الحديث) نعرف أنها الدراسة النقدية الجديرة بالاحتفال، لأنها تعين على فهم النصوص،

---

(١) الديوان: العقاد والمازنى ٢ / ٢٢، ٢٦، ٢٧.

وتربية الأذواق، «فدراسة العلاقات بين الكلمات فى التركيب وفهم دلالاتها فى أوضاعها المختلفة، هى الدراسة الموضوعية حقا، وهى التى تعين على فهم النص، وتذوق ما فيه من جمال، وبذلك تربى الذوق الأدبي، وتطبعه على اليقظة، ونفاذ البصيرة، وأن الخيال والموسيقى وغيرهما عناصر وإن كانت أساسية لابد منها فى النقد، لأنها تؤدى دورا هاما فى الكشف عن جمال الأدب، ولكنها لا تغنى عن الدراسات الفنية القائمة على سياسة الألفاظ وما بينها من علاقات» (١). هذه هى نظرية النظم تفسر عن وجهها بعد أن حجبتها القرون العصيبة عن تاريخ البلاغة والنقد، وقد قيض للنقد الحديث بفعل تياراته المتدفقة المختلفة إن يختار النقاد أفضل الآراء وأبرزها وأجدرها بالصحة والتطبيق فى مجال الأدب والفن بصفة عامة، وكان من أبرز الآراء التى اختارها النقاد للتطبيق نظرية النظم التى تنسب إلى عبد القاهر الجرجانى دون سواه. واقرأ ما يقول مندور عن نظرية النظم واتخاذها أساسا عاما للنقد والمذهب الذى فطن إليه عبد القاهر من أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ، بل مجموعة من العلاقات هوأصح وأحدث ما وصل إلى علم اللغة فى أوربا لأيامنا هذه (٢).

مآخذ عبد القاهر:

ومن المؤكد أن عبد القاهر قد أنفق وقتا طويلا، وبذل جهدا كبيرا لإخراج نظرية النظم على الصورة التى وصلت إلينا. ولاشك أنه قد نجح تماما فى إبراز العلاقة بين معانى النحو وكيفية النظم، وأسدى إلى البلاغة العربية فضلا عظيما حين جعل توخى معالجة النحو ووجوهه يتحكم فيها الذوق والشعور، كل ذلك ليس موضع إنكار، لكن الإنكار ربما ينصب على بعض سقطات ضئيلة، وهنات خفيفة لاتقلل من شأن النظرية كتلك المآخذ التى لاحظها أستاذنا الدكتور كامل الخولى فى تفريقه الحديث عن اللفظ والمعنى والمجاز والاستعارة وتكرار تعريف النظم والمجاز والاستعارة، واختصاره فى مقام الإبانة والشرح حيث لم يعقد الموازنات بين الأبيات التى اتفق لفظها اختلف معناها بما يعود بالفائدة على النقد والبلاغة ولكنه عدد أيضاً من مآخذ عبدالقاهر أنه أدخل النحو فى البلاغة «فكان لهذا التداخل

---

(١) نظرية العلاقات أو النظم بين عبد القاهر والنقد الغربى الحديث ص ١٧، ١٩ د. نايل.

(٢) النقد المنهجى ٢٨٤، ٣٢٦.

أثره فى اضطراب منهج المادة المقصودة بالدرس .. وما حطم بلاغة المتأخرين شئ، كما حطمها هذا التداخل الذى أسرفوا فيه وأساء إلى طريقتهم»[1]. فهل كان من اليسير أن يشرح عبد القاهر نظرية النظم وهو التى تعتمد على النحو، وتوخى معانيه دون أن يلجأ إلى أبواب النحو فيذكر تعلق الاسم بالفعل، وتعلق الحرف بهما، وتعلق أجزاء الجملة بعضها ببعض، إن النظرية تضم داخلها النحو من جميع أقطاره، وتركيب الجملة والجمل وتأليف الكلام لا ينشأ إلا بمراعاة هذه المعانى، وبدون ذلك لا تقوم للنظرية قائمة، ولو أن المتأخرين أسرفوا فى إدخال النحو فى البلاغة، وهم يضعون نصب أعينهم شرح النظرية لما أساءوا إلى أنفسهم، وما عابهم أحد، ولكنهم جردوا النحو عن النظم، وجعلوه هو العمدة والقصد فى أبواب البلاغة دون أن يدخلوه فى إطار النظرية، فصار النحو جافاً لا روح فيه على النقيض مما كان عند عبد القاهر الذى أثرى النحو وجعل منه نحوا راقيا. والأمر الذى قد يكون أكثر أهمية من غيره، لأنه أشد وطأة، وأبعد خطرا، أن عبد القاهر حين طبق نظرية النظم على الأمثلة لا نراه يتعدى الجملة أو الجملتين أو الجمل كما فى الفصل والوصل[2]، ولا يتجاوز ذلك إلى القطعة الكاملة أو القصيدة التامة ولعل السر فى ذلك من ناحيتين، الأولى: أن العرب لم تكن تعرف وحدة القصيدة، أو القطعة، فيقسمونها أبياتاً وجملا كلا منها يستقل عن الآخر فتأثرت البلاغة بمنهج القدماء فى النقد، وسلكت سبيله فى العناية بالجملة دون النص كله. أما الثانية: فلأن عبدالقاهر جعل النظم فى توخى معانى النحو، والنحو لا يتعدى فى بحثه الجملة، وما يطرأ على كلماتها من اختلاف فى الإعراب، ولهذين السببين كانت الوحدة الفنية التى لاحظها عبدالقاهر هى وحدة الجملة لا وحدة النص. وفى هذا المجرى الضيق الشديد الضيق سكنت البلاغة فى ركود إلى عصرنا هذا، حتى أصابها العطن، دون محاولة جدية لاتساع مجالها إلى ما هو أكثر من الجملة أو الجمل. حقيقة أن حازم القرطاجنى (ت ٦٨٤ هـ) نظر فى شمول إلى النظم، ولم يقف عند حدود الجملة أو الجمل، بل كان النظم عنده يتضمن أجزاء القصيدة كلها، ويصل بين الأبيات بعضها ببعض والفصول بعضها مع بعض. فالنظم عنده

---

(١) أثر القرآن د. الخولى ١٧٩ ، ١٨٠.

(٢) الدلائل ١٨٩ وانظر فى هذا المأخذ: المختار للبشرى ٢ / ٢٩، الشعر لأرسطو ٢٧٣ ـ ٢٧٤، نظرية النظم ١٢٣، علم المعانى ٥ ، ٦ البلاغة تطور ٢٧٦.

معناه نظم الكلمات والمعانى فى الأبيات، ونظم الأبيات والمعانى فى القصيدة؛ أى أنه كان أكثر النقاد شعوراً بوحدة القصيدة (١)، ومخالفا فى ذلك ما جرى عليه العرف العربى من عناية بوحدة البيت، اللهم إذا استثنينا ابن طبا (ت ٣٢٢ هـ) الذى نادى بالربط بين أبيات القصيدة حتى تتسق ويستدعى كل بيت ما بعده حتى تصبح القصيدة كلها كالكلمة والواحدة «فإذا كثرت الأبيات وفق بينها بأبيات تكون نظاماً لها، وسلكاً جامعاً لما تشتت منها (٢)، ويعلل ذلك أحد الدارسين «بأن حازم قد اطلع على حديث أرسطو فى الوحدة» (٣) ولا يعنينا إثبات التأثر، أو عدم التأثر فى هذا المجال فليس ذلك من منهج البحث، وإنما الذى يعنينا أن طريقة عبد القاهر فى الاهتمام بالجملة هى التى ظلت قاهرة ومسيطرة على أذهان البلاغيين حتى اليوم دون أن تفلح معهم نظرة حازم إلى وحدة القصيدة، أو حديث أرسطو فى الوحدة، ولاشك أن هذه النظرة الضيقة للبلاغة العربية كانت شراً مستطيرا، وداء وبيلا، وحملا فادحاً، ظل يئن تحت وطأته النقاد والبلاغيون حتى عصرنا الحديث.

كما أن فصول الكتاب تبدو فى ظاهرها عديمة الارتباط مشتتة الأجزاء فيها كثير من التكرار، وما نقرأه فى موضع من الكتاب نعود إلى قراءته فى موضع آخر من الكتاب نفسه، وقد كان من الممكن أن يختصر عبد القاهر كتاب الدلائل إلى نصفه دون أن يعترينا شعور بالغموض أو القصور فى شرح نظريته، إذ نراه يبدى ويعيد فى معنى الواحد المرة تلو المرة، دون أن يضيف إليها شيئا جديدا، ولا نجنى من وراء هذا التكرار البطئ سوى التأكيد، ورسوخ الفكرة وقد يحتمل تكرار الشيء إذا اقتضى المقام هذا التكرار. أما تكرار المثال الواحد فى عديد من الصفحات وشتى الأبواب فهو شيء يدفع السأم إلى النفوس، ويسلب منها رغبة المتابعة لما يقول، خذ مثلا بيت امرئ القيس:

قفا نبك من ذكر حبيب ومنزل

---

(١) انظر القسم الرابع الخاص بالأسلوب من منهاج البلغاء ص ٢٢٧ وما بعدها.

(٢) عيار الشعر. وانظر من النقد والأدب المجموعة الخامسة ١٤٨.

(٣) كتاب أرسطو فى الشعر ٢٨٩.

أو قوله تعالى «واشتعل الراس شيبا» أو المثال التقليدي عند النحاة ضرب زيد عمرا يوم الجمعة تأديبا له . كم مرة تردد هذا البيت، وتلك الآية، وذلك المثال، فى جنبات الكتاب لتبيان النظم ومعانى النحو فى تفصيل شديد مقنع، ثم فى تكرار لهذا التفصيل الشديد الممل مرة بعد أخرى، ولا يرفع عنه هذا الوزر ما قد يقال إنه كان بصدد توصيد نظريته فى النظم، وبنائها على أسس من النحو، ولو كان هذا عذراً مقبولا لكان من الأجدى تغيير الأمثلة والشواهد مع مراعاة الهدف فى تأسيس النظرية، ثم إنه كثيرا ما يستطرد فى غير موجب، وبعد لأى عظيم يردد ما اثر عنه بقوله «ونرجع إلى الغرض فنقول» فكان بذلك غير جامع لأطراف القول فى صعيد واحد، ولو أنه انتهى من ذكر ما فيه انتهاء تاماً قبل أن ينتقل إلى غيره لكان أقرب إلى القبول، وأبعد من السآمة. ثم لاحظ ميله - كشأن المتكلمين - إلى الجدل العقلى والقياس المنطقى، وإحداث أمثلة مصنوعة ليقرب بها الفكرة فى بناء النظم، وهو حين يقيم الفروق بين خبر وآخر من أمثلته المصنوعة كقولك زيد منطلق وزيد المنطلق والمنطلق زيد [1] نراها فروقا عقلية تنبع من عقل فلسفى يهتم بالفلسفة اللغوية أكثر من اهتمامه بالفلسفة الجمالية التى يرتكز عليها النظم ويطول عماده.

وانظر أيضاً إلى تلك الفكرة الفلسفية المحضة التى تصورها عبد القاهر فى المجاز وخصوصاً فى الاستعارة حيث إنها لا تقوم على نقل الاسم، وإنما على نقل المعنى، وادعاء أن المشبه فرد من أفراد المشبه به، هذه الفكرة لم نجد لها نظيراً قبل عبد القاهر - فيما نعلم - مما يحدو بنا إلى القول بأن عبد القاهر هو صاحب تلك النظرة الفلسفية فى الاستعارة، ومعلوم أن هذا الادعاء هو الذى أخذ به المتأخرون، وساروا عليه حين يريدون إجراء الاستعارة فيقولون فى رأيت أسدا - على سبيل المثال - شبه الرجل الشجاع بالأسد، وادعى ان المشبه فرد من أفراد المشبه به وداخل فى جنسه .. إلخ، لاشك أن هذا الادعاء فى الاستعارة من آثار عبد القاهر. فهو يقول (فإذا ثبت أن ليست الاستعارة نقل الاسم، ولكن ادعاء معنى الاسم، وكنا إذا عقلنا من وقول الرجل رأيت أسدا، أنه أراد به المبالغة فى وصفه بالشجاعة.. بحيث لا ينقص عن الأسد، لم نعقل ذلك من لفظ الأسد، ولكن من ادعائه معنى

---

(١) الدلائل ١٢٦.

الأسد الذى رآه، ثبت أن الاستعارة كالكناية فى أنك تعرف المعنى فيها عن طريق المعقول دون طريق اللفظ، وإذ قد عرفت أن طريق العلم بالمعنى فى الاستعارة والكناية هى المعقول فاعلم أن حكم التمثيل فى ذلك حكمهما [1] وهنا نلحظ أن عبد القاهر قد حول المجاز من مجاله الفني - وهو المجرى الطبيعى له - إلى مجال فلسفى ويقوم على الادعاء والمعقول.

وإذا لاحظنا التقسيمات التى أجراها المتأخرون فى الاستعارة من أصلية وتبعية وتصريحية ومكنية وما إليها، لرأينا عبد القاهر قد سبقهم إلى هذا التقسيم الذى أوحى إليهم بتشتيتها وتمزيقها وحفزهم على إطلاق المصطلحات عليها، فعبد القاهر مثلا يقسم الاستعارة إلى استعارة فى الاسم واستعارة فى الفعل [2]، وقد اعتمد البلاغيون على هذا التقسيم فسموا النوع الأول استعارة أصلية والنوع الثانى استعارة تبعية. والاستعارة عند عبد القاهر قسمان أيضاً: إما محققه، وإما مقدرة فى النفس [3]. وهو ما أطلق عليه المتأخرون الاستعارة التصريحية والاستعارة المكنية. وعنده أن الاستعارة فى الفعل لا تقوم على الفعل نفسه، وإنما ترجع إلى المصدر الذى اشتق منه الفعل كقولهم نطقت الحال. فالنطق مستعار، والاستعارة منصرفة إلى المصدر [4]، ولاشك أن هذا هو المعمول به فى أجراء الاستعارة عند المتأخرين المحدثين.

وهكذا نرى هذه التقسيمات والتأويلات عند عبد القاهر قد ساعدت المتأخرين على الإفاضة فيها وعلى الاسترسال فى التمحلات والإسراف فى الأخذ بها. وكأن عبدالقاهر يتكهن بمن سوف يعترض عليه فى هذه التقسيمات التى لم تكن سائغة عن الأولين فى تناولهم لهذه الصور، ويشعر بمن سوف يؤاخذه على الإضافة فى ذكر الصور البيانية، وهى صور لم تكن مجهولة لدى السابقين، غير أنه يدفع عن نفسه تلك التهمة فيشير إلى أن الأولين ما كانوا يقدمون إلا على ذكر التعريف، وبعض الأمثلة، مكتفين بها دون أن يلجئوا إلى وضع مقاييس يعرف بها

---

(١) الدلائل ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، وانظر ٢٥٤.

(٢) الأسرار ٥١.

(٣) الأسرار ٥١.

(٤) الأسرار ٦٦.

الجيد من الردىء، والحسن من القبيح، كما رأينا عند ثعلب وابن المعتز على سبيل المثال. ثم يبين لنا أهمية الوقوف على هذه المقاييس، ومعرفة القوانين، وشأن البلاغة فى ذلك شأن النحو الذى لا تتم معرفته إلا بالوقوف على قواعده وحدوده [1]. ثم يذكر أمثلة من النحو لا يعرف التمييز بينها إلا لمن وقف على أسرار النحو، وهو بذلك القياس على النحو يؤكد لنا أن البلاغة علم من العلوم له مقاييسه، وحدوده، وأقسامه، ولابد من الوقوف على كل هذا دون الاكتفاء بذكر التعريفات والأمثلة فذلك لا يجدى حين يراد للعلوم أن تتضح، وللفائدة أن تتم، وإلا بقيت على حالها فى دور الطفولة دون أن يكتب لها التقدم، فيجعل عبدالقاهر ذلك مبرراً لما خاض فيه من تقيم وتفريع، غير أن هذه التقسيمات والتفريعات التى أراد لها عبد القاهر استقراء الفن البلاغى قد عظمت عند المتأخرين وتضخمت، حتى كادوا ينسون أنها وسيلة وليست غاية، فتورطوا فيها، وجعلوها عنايتهم، وموضع الرهان منهم. ولاشك أن ذلك أصاب البلاغة بخسارة فادحة أتت على فن البلاغة، وأحالتها إلى مجموعة من القوانين، والتعريفات والتقسيمات والتفريعات، وكل ما يبعد الفن عن حظيرة الفن، ولا نكون مسرفين فى الدعوة إذا زعمنا أن عبد القاهر يحمل نصيباً من الوزر، لأنه سلك هذا الطريق أمامهم، وأغراهم بإشارة البدء فى خوض غمار هذا البحر المتلاطم الأمواج الذى أغرقهم وأغرق البلاغة معهم فى قاع عميق حتى تفسخت، وطفت على السطح جثة هامدة بلا حراك.

أثر عبد القاهر فى البلاغة:

والحق أن عبد القاهر كان له أثر كبير، ومكانة عظيمة فى تاريخ البلاغة العربية، فهى لم تكن قبله إلا أفكاراً متناثرة، ونتفاً مفرقة، ومعلومات متداخلة، بل ربما كان يتخللها شىء من الخطأ، ولكنه لم يكد يضع كتابيه الدلائل والأسرار حتى أزاح عن البلاغة ما كان يكتنفها من لبس وغموض، وبذل فى ذلك جهوداً جبارة حتى استطاع فى النهاية أن يضع لنا أسس علم المعانى، وعلم البيان، فالعلوى صاحب الطراز يقول فى صدر كتابه أن «أول من أسس من هذا الفن قواعده، وأوضح براهينه، وأظهر فوائده، ورتب أفانينه الشيخ العالم النحرير علم

---

(١) الأسرار ٢٩٥.

المحققين عبد القاهر الجرجاني .. فجزاه الله أفضل الجزاء .. وله من المصنفات فيه كتابان أحدهما لقبه بدلائل الإعجاز والآخر لقبه بدلائل الإعجاز والآخر لقبه بأسرار البلاغة» [١].

فالأبواب التى ذكرها عبد القاهر فى الدلائل لتفسير النظم، والتى شملت تقريبا جميع فصول الكتاب هي التى عرفت فيما بعد باسم علم المعاني، فالنظم عنده لم يكن سوى توخى معاني النحو، والترابط بين الكلمات فى الجملة، إذ لابد لها أن توضع وضعا خاصاً من تقديم أو تأخير، وذكر أو حذف، وتنكير أو تعريف، وغير ذلك مما يراعى فى الجملة. فأخذ العلماء هذه الأبواب من بعده وأطلقوا عليها اسم المعاني، وقد سبق أن وضحنا فى الحديث عن عبد القاهر أن من بين فقرات كتابه الدلائل فقرة واحدة ضمت كل أبحاث علم المعاني تقريبا، وقد ذكرناها فى بيان العلاقة بين النظم والنحو [٢]. ورغم أن هذه الأبواب كانت سابقة على عهد عبدالقاهر إلا أننا نعتبره واضع أصول علم المعاني فى صورته الكاملة، إذ لا يكفى أن يتحدث من سبقوه عن هذه الأبواب على شكل ملاحظات جزئية متفرقة، وليس فى وضع علمى منظم، حتى تنسب الفضل إليهم، بل الفضل يرجع إلى من ضم هذه الأبواب فى سلك واحد، وأخضعها لنظرية ابتكرها من قريحته الوقادة، وبصيرته النفاذة، وإحساسه الدقيق.

وقد انتهى أحد الدارسين لبلاغة السكاكى إلى أن «موضوعات النظم عند عبد القاهر لم تكن إلا المباحث التى أدخلها السكاكى فى علم المعاني، وبذلك نستطيع أن نقول إن عبد القاهر واضع أصول هذا العلم الذى أحاله المتأخرون إلى قوالب جامدة، وقواعد جافة ينفر منها الطبع السليم، والذوق الصافى» [٣].

وعلى نحو ما وضع عبد القاهر أصول علم المعاني، فإنه أيضاً وضع بكتابه الأسرار علم البيان، ورغم أن الاستعارة والتشبيه والكناية كانت معروفة عند العلماء السابقين، إلا أن عبد القاهر درس الأسرار والدقائق التى تشتمل عليها الصور البيانية من استعارة وتمثيل وتشبيه ومجاز، وحدد أقسامها، وفروعها، وأفاض فى

---

(١) الطراز ١ / ٤.

(٢) انظر ٣٧٧ من هذا الكتاب وانظر الدلائل ٦٤ و ٦٥.

(٣) البلاغة عند السكاكى ٢٠١.

ذكر أمثلتها، وتحليلها تحليلا نفسيا رائعا كما أنه درس الكناية فى الدلائل درساً مفصلا [1]. وهذه الأبواب التى طرقها من حقيقة ومجاز وتشبيه وتمثيل واستعارة وكناية هى التى جمعت عند المتأخرين باسم علم البيان. وكان لعبد القاهر فضل تقسيمها وتحديدها، وبيان سر الجمال فيها، وهو أمر لم يظهر على يد أحد من السابقين إلا إذا استثنينا الرمانى فى بحثه للاستعارة، والكشف عن أسرارها البلاغية. وبذلك يكون عبد القاهر واضعا لعلم البيان، كما كان واضعا لعلم المعانى.

أما البديع فعلى الرغم من أن عبد القاهر قد بحث بعض ألوانه كالتجنيس والتطبيق والسجع، والمزاوجة والتقسيم، وحسن التعليل، والتجريد، إلا أنه لم يحاول أن يسلك البديع كله فى إطار عام كما فعل بالمعانى والبيان، بل اقتصر على بعض ألوانه ووضعها فى إطار النظم كما فعل فى المزاوجة والتقسيم، أما بقية الألوان المذكورة فقد تحدث عنها منفصلة عن النظم. ولعل هذا هو السبب فى أن البديع لم ينسب إليه، وإنما ظل كما كان قديماً منسوباً إلى ابن المعتز الذى جمع أشتاته، وعرف أقسامه.

البلاغة بعد عبد القاهر:

ويمكن القول إن عبد القاهر قد أثر تأثيراً كبيراً فى علماء البلاغة المتأخرين، ولا يكاد ينطلق واحد من إسار قيده، فكلهم عالة عليه فى اقتفاء أثره، وسلوك سبيله دون أن يضيفوا إليه شيئا ذا قيمته إلا أنهم عملوا على تجفيف ماء البلاغة وتجريدها من ذوق عبد القاهر، وغزارة شواهده من الشعر والنثر، وأحالوها علماً محدداً محاطاً بسياج من التعريفات والتقسيمات والتأويلات حتى أصبحت بعيدة عن روح الفن، وجمال الأدب. والمهم أن البلاغة فى مسائلها ظلت كما كانت عند عبد القاهر دون أن يضاف إليها مسائل أخرى على كثرة العلماء المتأخرين الذين تناولوا البلاغة بالاختصار حيناً إلى حد أنها تحولت إلى أحاج وألغاز وطلاسم تفتقر إلى شرح، والشرح إلى حاشية حتى خرجت عن القصد ونأت عن الهدف.

فالزمخشرى (ت ٥٣٨ هـ) يتأثر بعبد القاهر ويرد إعجاز القرآن إلى نظمه فيدخل فى النظم المعانى والبيان سالكا طريق عبدالقاهر. واقرأ قوله فى مقدمة

---

(١) الدلائل ٢٣٦.

تفسيره الكشاف (إن علم التفسير لا يتم تعاطيه، وإجالة النظر فى كل ذى علم كما ذكر الجاحظ فى كتابه نظم القرآن .. بل إنه لا يغوض على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع فى علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعانى وعلم البيان [١].

فيجعل علم المعانى وعلم البيان سبباً فى الوقوف على فهم أسرار القرآن ومعرفة ما فى نظمه من جمال، وهى نفس القضية التى نافح عنها عبد القاهر وبذلك فيها عصارة جهده العظيم، ليضع المعانى والبيان داخل إطار النظم. فالزمخشرى يمضى فى تفسير الآيات الأولى من سورة البقرة ملاحظاً نظم الآيات، وعلاقة الألفاظ بعضها ببعض. ويقول فى قوله تعالى: «ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين» وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم حيث جيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق، وذلك لمجيئها متآخية آخذاً بعضها بعنق بعض [٢] و على هذا النمط يستمر الزمخشرى مطبقاً لآراء عبد القاهر فى المعانى من تقديم وتأخير، وذكر وحذف، وتعريف وتنكير فى صورة الخبر، والفصل بالضمير، والجملة الحالية عندما تقترن بالواو أو لا تقترن، وفى الفصل والوصل، والقصر وأساليب الإسناد الخبرى، والإطناب والإيجاز إلى غير ذلك، مطبقا آراء عبد القاهر فى الآيات التى تصادفه فيذكر ما فيها من وجوه بلاغية تتصل بعلم المعانى، وتدخل فى صميم النظم، ولا نستطيع أن نحيل القارئ إلى مواضعها فهى تعم القرآن، ومصادفتها يسيرة فى أى سورة من سوره. وعلى هذا النحو أيضاً يمضى الزمخشرى مطبقاً مسائل البيان عند عبد القاهر فى كثير من الآيات. فيطبق ما عرفه عن الكناية والاستعارة والتشبيه والتمثيل والمجاز المرسل، والمجاز العقلى، وهو فى كل ذلك يردد كلام عبد القاهر. فواضح - إذن - «أن الزمخشرى استوعب كل ما كتبه عبد القاهر فى الأسرار والدلائل ومضى يطبقه تطبيقا دقيقا على آى الذكر الحكيم، وكأنه لم يترك صغيرة ولا كبيرة من آراء عبد القاهر إلا ساق عليها الأمثلة النيرة من القرآن الكريم [٣].

أما الفخر الرازى (ت ٦٠٦ هـ) فى كتابه نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز فلم

---

(١) مقدمة الكشاف.

(٢) الكشاف ١ / ٢٩.

(٣) البلاغة تطور ٢١٢.

يكن دوره في البلاغة يعدو التخليص والتبويب والترتيب، وحصر الأبواب حصرا دقيقاً لكل ما ذكره عبد القاهر فى كتابيه الدلائل والأسرار، وقوله يدل على عمله فى أنه لم يخرج عن صنيع التخليص والتهذيب لآراء عبدالقاهر: يقول فى المقدمة (وقد وفق الله تعالى الإمام عبد القاهر لاستخراج أصول هذا العلم وقوانينه . وصنف فى ذلك كتابين لقب أحدهما دلائل الإعجاز والثانى بأسرار البلاغة .. ولما وفقنى الله لمطالعة هذين الكتابين التقطت منهما معاقد فوائدهما .. وراعيت الترتيب مع التهذيب.. والاجتناب عن الإطناب الممل، والاحتراز عن الاختصار المخل[1] وكفى بهذا شاهدا وإقراراً بأنه لم يكن يعدو آراء عبد القاهر فى البلاغة لشدة تأثيرها وإعجابه بها.

أما السكاكى (ت ٦٢٦ هـ) فى القسم الثالث من كتابه الشهير (مفتاح العلوم) فقد لخص فيه آراء عبد القاهر ونقلها برمتها، بعد أن جعلها قواعد وقوانين تخلو من كل جمال، فأنه صاغها فى قوالب منطقية جافة، ولعل الذى ساعده على اختيار هذا الأسلوب في تناول البلاغة ما أفاده من تلخيص الفخر الرازى لكتابى عبد القاهر، فوصلت إليه البلاغة ما أفاده من تلخيص الفخر الرازى لكتابى عبد القاهر، فوصلت إليه البلاغة فى صيغة تكاد تكون نهائية فاستعان بهذا التلخيص ليخرج إلينا بعلم نجد فيه براعة التحديد والتقسيم، والإحاطة التامة بالأصول والفروع.

ثم لخص الخطيب القزوينى (ت ٧٣٩ هـ) كتاب المفتاح، وضغطه ضغطاً شديداً، بل عصره عصراً حتى صارت البلاغة أحكاماً وقواعد تتسم بجفاف الماء، وذهاب الرواء، وتفتقر إلى الشرح والتفسير، مما جعل العلماء بعده يقصرون هممهم، ويشمرون سواعدهم لهذه المهمة فحسب.

وابن الزملكانى (ت ٦٥١ هـ) فى كتابه (التبيان فى علم البيان) يلخص ما ذكره عبد القاهر فى كتابه دلائل الإعجاز، وينوه بذكره فى المقدمة، ويعتبر كتابه الدلائل من أجمع كتب البيان، لكثرة شحن المصنف فيها بالقيل والقال الذى لا غناء فيه فيقول (وعلم البيان لم أجد فيه من المصنفات إلى القليل .. ومن أجمعها كتاب دلائل الإعجاز للإمام العالم .. علم المحققين عبدالقاهر الجرجانى رحمة الله، فإنه

---

(١) نهاية الإيجاز ٤.

جمع فأوعى، وقال فاوعى .. وقد سهل الله جمع مقاصده وقواعده، وضبط جوامحه وطوارده، مع فرائد سمح بها الخاطر، وزوائد نقلت من الكتب والدفاتر (١). فابن الزملكانى يقرر أن عمله فى هذا الكتاب لا يخرج عن جمع المقاصد والقواعد التى ذكرها عبد القاهر فى الدلائل، ولا يشير إلى كتاب الأسرار فربما لم يعلم عنه شيئا، إذ لو اطلع عليه لأشار إليه، خاصة، وأنه ألصق بعلم البيان من الدلائل. ويذكر ابن الزملكانى أيضا فى المقدمة أن «علم البيان هوالقسم الثالث الذى ينتهى إليه سياق القسمين الأولين من الكتاب فإنه عبارة عن توخى معانى النحو فى التركيب» (٢) وهو يشير بهذه العبارة إلى أن الكتاب، يشرح نظرية النظم بمفهومها عند عبد القاهر، ولذلك أننا لم نجد التوازن الفنى والعقلى الذى حافظ عليه عبد القاهر فى الدلائل، «وعلى كل حال فقد كان تأثر الشيخ عبد الواحد الزملكانى بالإمام عبد القاهر نحويا وبلاغياً واضحاً فى كتابه التبيان» (٣).

أما تأثر ابن أبى الأصبع المصرى (ت ٦٥٤ هـ) بعبد القاهر فلم يكن مباشراً، وإنما كان عن طريق الفخر الرازى الذى لخص كتابى عبد القاهر وجمعهما فى كتابه (نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز) فترى ابن أبى الأصبع يشير إلى هذا النقل صراحة فى باب الاستعارة (٤).

والعلوى صاحب الطراز (ت ٧٤٩ هـ) قد تأثر بعبد القاهر تأثراً غير مباشر، إذ يذكر فى مقدمة الطراز أنه لم يقف على شيء منهما -الدلائل والأسرار- مع شغفه بحبهما، وشدة إعجابه بهما إلا ما نقله العلماء فى تعاليقهم منها (٥). بل إنه لم يطالع من كتب البلاغة إلا أربعة فقط: المثل السائر لابن الأثير، والتبيان لابن الزملكانى، ونهاية الإيجاز للفخر الرازى، والمصباح لابن مالك، وإذا كان التبيان ونهاية الإيجاز هما فى جوهرهما خلاصة لآراء عبد القاهر، فإن العلوى قد تشربهما، وأخذ عنهما حتى إنه فى تنويهه بعبد القاهر فى المقدمة لم يجد غير

(١) التبيان فى علم البيان ٣٠.

(٢) التبيان فى علم البيان ٣٢.

(٣) ابن الزملكانى، منهجه فى البحث البلاغى وإعجاز القرآن مخطوط تحت رقم ٦٥٦٨ بكلية اللغة العربية. الكردى ص ٤٤٤.

(٤) انظر نهاية الإيجاز ٨١ ، ٨٢ . وانظر أيضا بديع القرآن ١٧ ، ١٨، وتحرير التحبير ٩٧.

(٥) مقدمة الطراز ٤.

كلمات ابن الزملكاني ليزجيها تحية لعبدالقاهر. فتأثر العلوى بعبد القاهر هو تأثر لا يقبل الشك، ولكنه تأثر في صورة غير مباشرة.

فمعظم اللاحقين إن لم يكن جميعهم قد تأثر - إذن - بعبد القاهر في بلاغته: اخذ منه، واعتمد عليه، سواء في إطلاقه للأحكام، أو التحليلات، أو الشواهد، أو في نظرته الكلية للنظم، وعلاقته بالنحو. ومن ثم فان خطره جليل، واثره بعيد. وقد تعترينا الدهشة حين نقرا مقدمة ابن خلدون فنراه يثب في قفزة واحدة - وهو يتحدث عن البلاغة وأشهر من ساهم في دعمها - من قدامة بن جعفر إلى السكاكي، دون أن يقف وقفة قصيرة أمام رجل عظيم مثل عبد القاهر، وكأن عبد القاهر أقل أثراً، او أضعف شهرة في تاريخ البلاغة من الشخصيات التي ذكرها: مثل الجاحظ، وقدامه، عندما يقول «وأطلق على الأصناف الثلاثة عند المحدثين اسم البيان .. لأن الأقدمين أول ما تكلموا فيه، ثم تلاحقت مسائل الفن واحدة بعد أخرى، وكتب جعفر بن يحيى، والجاحظ، وقدامة وأمثالهم املاءات غير وافية فيها، ثم لم تزل مسائل الفن تكمل شيئا فشيئا، إلى أن محص السكاكي زبدته، وهذب مسائله، ورتب أبوابه [١] ولعل ابن خلدون لم يطلع على كتاب عبد القاهر، فما من داع يدعوه إلى إخفاء ما فيهما من قيمة نادرة.

ومن المؤكد الذى لا يقبل بادرة من شك أن البلاغة بعد عبد القاهر قد أصيبت بالجفاف والعقم، والعناية بالشكليات، والتجرد من رواء الفن، ومتعة الجمال، وأفسدها المتأخرون إفساداً بما اضافوه إليها من تعقيدات فلسفية وأحكام أصولية، واقيسة منطقية، ولم يعد للنص قيمة، وإنما القيمة في إثبات القاعدة، وتحديدها تحديداً دقيقاً، باخراج المحترزات، حتى يصبح التعريف على حد قولهم جامعاً مانعاً. بل لم يعد لها اية قيمة فنية او أدبية، إذ لم يجدوا ما يضيفونه إلى البلاغة، وفنها الراقي، وبذلك توقف البلاغة في موضعها، بل انحرفت عن مدارها الفني إلى مدار آخر هو مدار المنطق والأصول، ولو أنها بقيت كما كانت على عهد عبد القاهر في سهولتها وعذوبتها ومتعتها لأصبنا الخير الوفير، ولكنها صارت اشبه بقواعد العلوم الأخرى، كالنحو والتصريف في الجفاف والتعقيد فيصنف فيها

---

(١) مقدمة ابن خلدون ٤٨٧.

تارة متنا، وتارة حاشية، وكلاهما تقصر معه الفائدة، أما لاستغلاقه، أو استطراده، ولعل من الأسباب الوجيهة في تفسير الجفاف الذى اعترى البلاغة، وأضعف مدرسة عبد القاهر بعد ظهور السكاكى «أن مدرسة عبد القاهر لم تصل إلى المتأخرين بطريق مباشر، وإنما أوصلها إليهم السكاكى في كتابه مفتاح العلوم، وأسلوبه فيه دون أسلوب عبد القاهر، والخفاجي، لأنه لم يكن أديباً مثلهما، وإنما كان رجل علم وفلسفة ومنطق، فسارت بهذا مدرسة عبد القاهر في طريق بعيد عن طريقته، وصارت كتب البلاغة عند المتأخرين لا تعنى إلا بتقرير القواعد [1] ولا أجد أنسب من قول البشرى لأختم به هذا الباب حين يتهكم على هذا اللون من التأليف البلاغي الذى يباعد بينها وبين الدارس بأسلوبه الساخر وعبارته اللاذعة فيقول: (وفوق التعقيد الشديد في عبارات هذه الكتب، والمبالغة في إبهامها وإغماضها، فإن ملاك البحث فيها إنما هو الجدل اللفظي، والاعتساف في بحوث فلسفية لا غناء لها في صنعة البيان، بل إننى لأزعم أنه لو كان هناك من يريد التخلص من فصاحة اللسان، وفصاحة البيان، فليس عليه أكثر من أن يدرس هذه الكتب حق درسها، ويديم النظر فيها، ويقلب في عباراتها لسانه، وفكره، ليكون له كل ما يحب أن شاء الله .. وإذا أبينا إلا الحرص على بقاء هذه العلوم على تلكم الصورة التى دفعها إلينا السابقون، فلاشك في أن لها في دار الآثار العربية المكان الفسيح [2].

ورحم الله الإمام عبد القاهر فأثره أكبر من أن يحمى، وفضله أعظم من أن ينسى.

★ ★ ★

---

(1) مقدمة سر الفصاحة عبد المتعال الصعيدى.

(2) المختار عبد العزيز البشرى ٢ / ٢٣، ٢٠.

فهرس مراجع الكتاب

(١) آدم متز - الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى - لجنة التأليف والترجمة والنشر.

(٢) الآمدى - الموازنة - دار المعارف.

(٣) الآمدى - المؤتلف والمختلف - عيسى الحلبى ١٩٦١.

(٤) إبراهيم انيس - من أسرار اللغة - الأنجلو ط ٣.

(٥) إبراهيم أنيس - دلالة الألفاظ - الأنجلو ط ١.

(٦) ابن أبى الأصبع المصرى - تحرير التحبير - المجلس الأعلى للشئون الاسلامية.

(٧) ابن أبى الأصبع المصرى - بديع القرآن - نهضة مصر ١٩٥٧.

(٨) ابن الأثير - المثل السائر - نهضة مصر ١٩٥٩.

(٩) ابن الأثير - الاستدراك - الأنجلو ١٩٥٨.

(١٠) ابن الأثير - الجامع الكبير - المجمع العلمى العراقى.

(١١) أحمد أمين - فجر الإسلام - لجنة التأليف والترجمة والنشر.

(١٢) أحمد أمين - ضحى الإسلام - لجنة التأليف والترجمة ط ٦.

(١٣) أحمد أمين - ظهر الإسلام - لجنة التأليف والترجمة ط ٢.

(١٤) أحمد أمين - النقد الأدبى - لجنة التأليف والترجمة ط ٣.

(١٥) أحمد بدوى - عبد القاهر الجرجانى - أعلام العرب.

(١٦) أحمد بدوى - من بلاغة القرآن - نهضة مصر ط ٢.

(١٧) أحمد بدوى - من النقد والأدب (المجموعة الخامسة - نهضة مصر ط ٢.

(١٨) احمد بدوى - أسس النقد الأدبى عن العرب - نهضة مصر ط ٢.

(١٩) أحمد الدردير - علم البيان - السعادة.

(٢٠) أحمد الشايب - الأسلوب - السعادة ط ٥.

(٢١) أحمدالشايب - أصول النقد الأدبى - الاعتماد ط ٣.

(٢٢) أحمد شعراوى - تاريخ البلاغة العربية حتى نهاية القرن الرابع الهجرى - مخطوط تحت رقم ٨٢٢٨ بلاغة بكلية اللغة.

(٢٣) أبو أحمد العسكرى - المصون - الكويت ١٩٦٠.

(٢٤) أبو أحمد العسكرى - التفضيل بين بلاغتى العرب والعجم - الجوائب ١٣٠٢هـ.

(٢٥) أحمد غالى - سيبويه والكتاب - مخطوط تحت رقم ٩٨٠٩ نحو بكلية اللغة.

(٢٦) أحمد مطلوب - البلاغة عند السكاكى - بغداد ١٩٦٤.

(٢٧) أحمد مطلوب - مقدمة التبيان فى علم البيان - بغداد ١٩٦٤.

(٢٨) أحمد مكى الأنصارى - أبو زكريا الفراء ومذهبه فى النحو واللغة - المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب.

(٢٩) أحمد بن المنير الإسكندرى- (حاشية الكشاف) الانتصاف - الاستقامة ط ٢.

(٣٠) أحمد موسى - الصبغ البديعى - دار الكاتب العربى ١٩٦٩.

(٣١) أحمد موسى - البلاغة التطبيقية - دار المعرفة ١٩٦٣.

(٣٢) أحمد بن يحيى المرتضى - المنية والأمل - حيدر آباد ١٣١٦ هـ.

(٣٣) أرسطو - كتاب أرسطو فى الشعر - دار الكاتب العربى ١٩٦٧.

(٣٤) الأزهرى - تهذيب اللغة - الدار القومية للطباعة ١٩٦٤.

(٣٥) الأشعرى - مقالات الإسلاميين - الأستانة ١٣٤٨.

(٣٦) الأصفهانى - (أبو الفرج) - الأغانى - دار الكتب.

(٣٧) الأصفهانى - أبو القاسم ت ٤١٠ هـ - الواضح فى مشكلات شعر المتنبى - تونس.

(٣٨) الأعلم الشنتمرى - شرح شواهد سيبويه - الأميرية ١٩١٦.

(٣٩) أمين الخولى - مناهج تجديد - المعرفة ١٩٦١.

(٤٠) ابن الأنبارى (أبو البركات) - نزهة الألباء فى طبقات الأدباء - إحياء مآثر العرب.

(٤١) ابن الأنبارى (أبو البركات) - الإنصاف فى مسائل الخلاف - السعادة ط ٣.

(٤٢) الأنبارى (محمد بن القاسم ت ٣٢٧ هـ) - الأضداد - الكويت ١٩٦٠.

(٤٣) الباخرزى - دمية القصر - حلب المطبعة العلمية ١٩٣٠.

(٤٤) الباقلانى - إعجاز القرآن - دار المعارف ١٩٦٣.

(٤٥) البشرى - المختار - دار المعارف ١٩٢٨.

(٤٦) بدوى طبانة - دراسات فى نقد الأدب - الأنجلو ط ٤.

(٤٧) بدوى طبانة - البيان العربى - الأنجلو ط ١٩٥٦.

(٤٨) برجستراسر - التطور النحوى للغة العربية - السماح ١٩٢٩.

(٤٩) بروكلمان - تاريخ الأدب العربى - دار المعارف.

(٥٠) البغدادى - خزانة الأدب - دار الكاتب العربى.

(٥١) البغدادى - تاريخ بغداد - السعادة.

(٥٢) ابن تغرى بردى - النجوم الزاهرة - القاهرة ١٩٣٢.

(٥٣) توفيق الحكيم - التعادلية - النموذجية.

(٥٤) ابن تيمية - الإيمان - الإمام.

(٥٥) ابن تيمية - تفسير سورة الإخلاص - الحسينية ١٣٢٣ هـ.

(٥٦) الثعالبى - فقه اللغة وسر العربية - مصطفى الحلبى ١٩٥٤.

(٥٧) الثعالبى - الكنايات - السعادة ١٩٠٨.

(٥٨) الثعالبى - لطائف المعارف - القاهرة ١٩٦٠.

(٥٩) الثعالبى - يتيمة الدهر - الصاوى ١٩٢٥.

(٦٠) ثعلب - مجالس ثعلب - دار المعارف.

(٦١) ثعلب - فصيح ثعلب - النموذجية ١٩٤٩.

(٦٢) ثعلب - قواعد الشعر ث خفاجة ط مصطفى الحلبى - ت رمضان عبد التواب دار المعارف ١٩٦٦.

(٦٣) الجاحظ - البيان والتبيين - الخانجى ١٩٦٠.

(٦٤) الجاحظ - الحيوان - مصطفى الحلبى ١٩٤٧.

(٦٥) الجاحظ - ثلاث رسائل - السلفية ١٣٤٤ هـ.

(٦٦) الجرجانى - الوساطة بين المتنبى وخصومه - عيسى الحلبى ط ٣.

(٦٧) ابن الجزرى - طبقات القراء - السعادة ١٣٥١ هـ.

(٦٨) ابن جنى - الخصائص - دار الكتب ١٩٥٢.

(٦٩) ابن جنى - المحتسب - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية مصطفى الحلبى ١٩٥٤.

(٧٠) ابن جنى - سر صناعة الإعراب - مصطفى الحلبى ١٩٥٤.

(٧١) ابن جنى - المنصف - مصطفى الحلبى ١٩٥٤.

(٧٢) ابن جنى - التمام - العراق.

(٧٣) ابن جنى - كتاب التنبيه على مشكل الحماسة - مخطوط أحمد الثالث.

(٧٤) ابن جنى - التصريف الملوكى - أوربا.

(٧٥) حاجى خليفة - كشف الظنون - الأستانة.

(٧٦) حازم القرطاجنى - منهاج البلغاء وسراج الأدباء - تونس ١٩٦٦.

(٧٧) الحافظ الذهبى - ميزان الاعتدال - القاهرة.

(٧٨) حامد عونى - مذكرة البلاغة - دار الكاتب العربى ١٩٥٦.

(٧٩) ابن حجر العسقلانى - لسان الميزان - الهند ١٣٣١ هـ.

(٨٠) الحريرى – درة الغواص فى أوهام الخواص – بغداد.

(٨١) ابن حزم الأندلسى – جمهرة أنساب العرب – ط ١٩٦٢.

(٨٢) الحصرى – زهرة الآداب – عيسى الحلبى ١٩٥٣.

(٨٣) حفنى شرف – الصور البيانية – نهضة مصر ١٩٦٥.

(٨٤) الحلبى – حسن التوسل إلى صناعة الترسل – هندية ١٢١٥ هـ.

(٨٥) ابو حيان الأندلسى – تفسير البحر المحيط – السعادة ١٣٢٨ هـ.

(٨٦) أبو حيان التوحيدى – المقابسات – الرحمانية ١٩٢٩.

(٨٧) أبو حيان التوحيدى – الامتاع والمؤانسة – بيروت ١٩٦٩.

(٨٨) خالد الأزهرى – التصريح على التوضيح – ١٣٢٥ ط ٢.

(٨٩) خديجة الحديثى – أبنية الصرف فى كتاب سيبويه – بغداد ١٩٦٤.

(٩٠) الخطابى – بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل) – دار المعارف.

(٩١) الخطيب القزوينى – الإيضاح (ضمن شروح التلخيص) – عيسى الحلبى ١٩٣٧.

(٩٢) خفاجى – ابن المعتز وتراثه فى الأدب والنقد والبلاغة – دار العهد الجديد ط٢.

(٩٣) ابن خلدون – مقدمة ابن خلدون – الأزهرية ١٩٣٠.

(٩٤) خلف الله (محمد خلف الله) – من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده – لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧.

(٩٥) ابن خلكان – وفيات الأعيان – طبعة ١٩٤٨.

(٩٦) الخنساء – ديوان الخنساء أنيس الجلساء فى ديوان الخنساء – بيروت.

(٩٧) خورشيد وآخرون – دائرة المعارف الإسلامية – الشعب.

(٩٨) الدوادى – طبقات المفسرين – مخطوط ١٦٨ تاريخ (دار الكتب).

(٩٩) داود سلام – النقد المنهجى عند الجاحظ – بغداد ١٩٦٠.

(١٠٠) درويش الجندى – نظرية عبد القاهر فى النظم – نهضة مصر ١٩٦٠.

(١٠١) درويش الجندي - علم المعاني - نهضة مصر ط ٢ .

(١٠٢) ابن دريد - جمهرة اللغة - الهند ١٣٤٤ هـ.

(١٠٣) الدسوقي - حاشية الدسوقي ضمن شروح التلخيص - عيسى الحلبي.

(١٠٤) ابن الدهان - الفلك الدائر على المثل السائر - نهضة مصر.

(١٠٥) ابن رشيق - العمدة - السعادة ط ٢.

(١٠٦) الرضى - شرح الكافية - استانبول.

(١٠٧) الرماني - النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل) دار المعارف.

(١٠٨) الرماني - تفسير جزء عم مخطوط رقم ٢٠٠١ - تفسير دار الكتب تيمور.

(١٠٩) الزبيدي - طبقات النحويين واللغويين - السعادة.

(١١٠) الزبيدي - تاج العروس - القاهرة ١٤٠٦ .

(١١١) الزجاجي - إعراب القرآن - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٣.

(١١٢) الزجاجي - أمالي الزجاجي - المؤسسة العربية الحديثة.

(١١٣) الزجاجي - مجالس العلماء - الكويت ١٩٦٠ .

(١١٤) الزركشي - البرهان في علوم القرآن - عيسى الحلبي.

(١١٥) زكي مبارك - النثر الفني - دار الكتب.

(١١٦) الزمخشري - الكشاف - الاستقامة ط ٢ .

(١١٧) ابن الزملكاني - التبيان في علم البيان - بغداد .

(١١٨) زهدي جاد الله - المعتزلة - مصر ١٩٤٧ .

(١١٩) الزيات - دفاع عن البلاغة - الاستقلال ط ٢.

(١٢٠) السبكي - طبقات الشافعية - عيسى الحلبي.

(١٢١) السبكي - عروس الأفراح (ضمن شروح التلخيص) - عيسى الحلبي.

(١٢٢) سعد الدين التفتازاني - شرح السعد على التلخيص (ضمن شروح التخليص)
- عيسى الحلبي.

(١٢٣) سعد الدين التفتازاني - المطول - ١٣٣٠ هـ.

(١٢٤) السكاكي - مفتاح العلوم - مصطفى الحلبي.

(١٢٥) ابن السكيت - إصلاح المنطق - دار المعارف.

(١٢٦) ابن سلام الجمحي -طبقات فحول الشعراء - دار المعارف.

(١٢٧) ابن سنان - سر الفصاحة - صبيح ١٩٥٣.

(١٢٨) السيالكوتي (عبد الحكيم) السيالكوتي على المطول - استانبول.

(١٢٩) سيبويه - الكتاب - الأميرية.

(١٣٠) ابن السيد البطليوسي - الاقتضاب - بيروت.

(١٣١) السيرافي - شرح الكتاب - الاميرية.

(١٣٢) السيرافي - أخبار النحويين البصريين - القاهرة ١٩٥٥.

(١٣٣) السيوطي - المزهر - عيسى الحلبي.

(١٣٤) السيوطي - بغية الوعاة - عيسى الحلبي ط ١.

(١٣٥) السيوطي - الإتقان في علوم القرآن - ط ٢ ، ١٣٥٤ هـ.

(١٣٦) السيوطي - طبقات المفسرين - ليدن ١٢٥٥ هـ.

(١٣٧) السيوطي - عقود الجمان - مصطفى الحلبي.

(١٣٨) السيوطي - همع الهوامع - السعادة.

(١٣٩) الشافعي - رسالة الإمام الأعظم - التجارية.

(١٤٠) ابن شاكر - فوات الوفيات - بولاق ١٢٨٣ هـ.

(١٤١) الشريف الرضي - تلخيص البيان - عيسى الحلبي.

(١٤٢) الشريف الرضي - المجازات النبوية - مصطفى الحلبي.

(١٤٣) الشريف الرضى - تفسير أسرار التنزيل - النجف.

(١٤٤) الشريف المرتضى - آمالى المرتضى - عيسى الحلبى.

(١٤٥) شهاب الدين الخفاجي - طراز المجالس - ط العامرة.

(١٤٦) الشهر ستانى - الملل والنحل - ليبرج ١٩٢٨.

(١٤٧) ابن شهيد - التوابع والزوابع - بيروت.

(١٤٨) شوقى ضيف - البلاغة تطور وتاريخ - دار المعارف ١٩٦٥.

(١٤٩) شوقى ضيف المدارس النحوية - دار المعارف ١٩٦٨.

(١٥٠) شوقى ضيف - النقد - دار المعارف ط ٢.

(١٥١) الشيرازى - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوى) عيسى الحلبى.

(١٥٢) صبحى الصالح - مباحث فى علوم القرآن - بيروت ط ٤.

(١٥٣) الصولى - أخبار أبى تمام - لجنة التأليف والترجمة والنشر.

(١٥٤) ابن طباطبا - عيار الشعر - التجارية ١٩٥٦.

(١٥٥) الطبرى - جامع البيان فى تفسير القرآن - الأميرية ١٣٢٢ هـ.

(١٥٦) طه حسين - مقدمة نقد النثر - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٧م.

(١٥٧) أبو الطيب اللغوى - مراتب النحويين - نهضة مصر ١٩٥٥.

(١٥٨) عبد الجبار - المغنى - وزارة الثقافة.

(١٥٩) عبدالجبار - تنزيه القرآن من المطاعن - الجمالية ١٣٢٩ هـ.

(١٦٠) عبد الرحمن بدوى - نظريات ارسطو فى النقد والبلاغة - القاهرة ١٩٦١.

(١٦١) عبد السلام هارون - مقدمة مجالس ثعلب - دار المعارف.

(١٦٢) عبدالعال سالم مكرم - القرآن وأثره فى الدراسات النحوية - دار المعارف.

(١٦٣) عبد العليم السيد فودة - أساليب الاستفهام فى القرآن - المجلس الأعلى للفنون.

(١٦٤) عبدالفتاح شلبى - أبو على الفارسى - نهضة مصر.

(١٦٥) عبد القادر حسين - فن البلاغة - نهضة مصر.

(١٦٦) عبدالقاهر الجرجانى - دلائل الإعجاز - المنار ط ١.

(١٦٧) عبد القادر الجرجانى - أسرار البلاغة - الاستقامة ط ١.

(١٦٨) عبدالقاهر الجرجانى - الشافية (ضمن ثلاث رسائل) دار المعارف.

(١٦٩) أبو عبد الله اليمانى - إيثار الحق على الخلق - الآداب ١٣١٨ هـ.

(١٧٠) عبدالمتعال الصعيدى - شرح الإيضاح - المحمودية.

(١٧١) عبدالمتعال الصعيدى - مقدمة سر الفصاحة - صبيح ١٩٥٢ هـ.

(١٧٢) عبد المتعال الصعيدى - البلاغة العالية - السلفية ١٣٥٥ هـ.

(١٧٣) أبو عبيدة - مجاز القرآن - الخانجى ١٩٥٤.

(١٧٤) أبو عبيدة - النقائض بين جرير والفرزدق - الصاوى ١٩٣٥.

(١٧٥) عتيبة - النهاية - دار الأنوار - ١٩٦٠.

(١٧٦) عز الدين بن عبد السلام - كتاب الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز - العامرة ١٣١٣ هـ.

(١٧٧) العصام - أطول شرح التلخيص - العامرة.

(١٧٨) عضيمة - مقدمة المقتضب - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

(١٧٩) العقاد - تعقيب على محاضرة (نظرة نقدية فى مبادئ البلاغة) المجمع اللغوى ١٩٦٣.

(١٨٠) العلوى - الطراز - المقتطف ١٩٣٤.

(١٨١) على الجارم - البلاغة الواضحة - دار المعارف ط ١٥.

(١٨٢) على بن حمزة - التنبيهات - دار المعارف.

(١٨٢) أبو على الفارسى - الحجة - دار الكاتب العربى.

(١٨٤) أبو على القالى - ذيل الأمالى والنوادر - السعادة ط ٢.

(١٨٥) على النجدى ناصف - سيبويه إمام النحاة - نهضة مصر.

(١٨٦) ابن العماد - شذرات الذهب فى أخبار من ذهب - ط ١٣٥٠ هـ.

(١٨٧) عمر الدسوقى - النابغة الذبيانى - دار الفكر العربى

(١٨٨) العمارى - قضية اللفظ والمعنى - مخطوط رقم ٦٥٧٠ بلاغة كلية اللغة.

(١٨٩) غربال - الموسوعة العربية الميسرة - دار القلم.

(١٩٠) غنيمى هلال - النقد الأدبى الحديث - دار النهضة العربية.

(١٩١) ابن فارس - الصاحبى - المؤيد ١٩١٠.

(١٩٢) الفخر الرازى - نهاية الإيجاز فى دراية الاعجاز - الآداب ١٢١٢ هـ.

(١٩٣) الفخر الرازى - مفاتيح الغيب - الخيرية ١٢٠٨ هـ.

(١٩٤) الفراء - معانى القرآن - دار الكتب.

(١٩٥) ابن قتيبة - تأويل مشكل القرآن - عيسى الحلبى.

(١٩٦) ابن قتيبة - تأويل مختلف الحديث - الانبابى.

(١٩٧) ابن قتيبة - أدب الكاتب - التجارية.

(١٩٨) ابن قتيبة - الشعر والشعراء - دار المعارف.

(١٩٩) ابن قتيبة - عيون الأخبار - دار الكتب.

(٢٠٠) ابن قتيبة - تفسير غريب القرآن - عيسى الحلبى.

(٢٠١) ابن قتيبة - الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة - السعادة ١٣٤٩ هـ.

(٢٠٢) ابن قتيبة - المعارف - الاسلامية ١٩٣٤.

(٢٠٣) ابن قتيبة - المعانى الكبير - حيدر أباد ١٣٦٨.

(٢٠٤) ابن قتيبة - الاشربة - الترقى دمشق ١٣٦٦.

(٢٠٥) قدامة - نقد الشعر - المليجية ١٩٢٤.

(٢٠٦) قدامة - نقد النثر - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٧.

(٢٠٧) قدامة - جواهر الألفاظ - مصر ١٩٣٢.

(٢٠٨) قطرب - الأضداد - ط ١٩٣١.

(٢٠٩) القفطي - أنباء الرواة على أنباء النحاة - دار الكتب.

(٢١٠) ابن قيم الجوزية - مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة - مكة المكرمة ١٣٤٨.

(٢١١) ابن كثير - البداية والنهاية - السعادة.

(٢١٢) كراتشكوفسكي - دراسات فى تاريخ الأدب العربى - موسكو.

(٢١٣) الكردي - عبد الواحد بن عبد الكريم منهجه فى البحث البلاغى وإعجاز القرآن مخطوط تحت رقم ٦٥٦٨ بلاغة - كلية اللغة العربية.

(٢١٤) المازنى - الديوان - ط ١٩٢٨.

(٢١٥) ابن مالك - كتاب المصباح - الخيرية.

(٢١٦) المبرد - الكامل - التجارية.

(٢١٧) المبرد - المقتضب - المجلس الأعلى للشئون الاسلامية.

(٢١٨) المبرد - الفاضل - دار الكتب.

(٢١٩) المبرد - البلاغة - الشعب.

(٢٢٠) المبرد - ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد - السلفية ١٣٥٠ هـ.

(٢٢١) محمد زغلول سلام - أثر القرآن فى تطور النقد - دار المعارف ط ٢.

(٢٢٢) محمد زغلول سلام - تاريخ النقد العربى - دار المعارف.

(٢٢٣) محمد عبدالغنى حسن - مقدمة تلخيص البيان - عيسى الحلبى.

(٢٢٤) محمد على النجار - مقدمة الخصائص - دار الكتب.

(٢٢٥) محمد كرد على - أمراء البيان - لجنة التأليف والترجمة والنشر.

(٢٢٦) محمد كرد على - مقدمة الأشربة لابن قتيبة - الترقى دمشق ١٣٦٦ هـ.

(٢٢٧) محمد نجيب البهبيتى - أبو تمام - مصر ١٩٤٥.

(٢٢٨) محمود حجازى - اللغة العربية عبر القرون - دار الكاتب العربى ١٩٦٨.

(٢٢٩) ابن المدبر - الرسالة العذراء - دار الكتب.

(٢٣٠) المراغى - تاريخ علوم البلاغة - مصطفى الحلبى ١٩٥٠.

(٢٣١) المرزبانى - الموشح - نهضة مصر ١٩٦٥.

(٢٣٢) المرصفى - رغبة الأمل على الكامل - ط أولى ١٩٢٨.

(٢٣٣) ابن مضاء - الرد على النحاة - دار الفكر العربى.

(٢٣٤) ابن مطرف الكنانى القرطبى - الخانجى.

(٢٣٥) ابن المعتز - البديع (ضمن كتاب ابن المعتز وتراثه فى الأدب والنقد والبيان) - دار العهد الجديد.

(٢٣٦) مندور - النقد المنهجى عند العرب - نهضة مصر.

(٢٣٧) مندور - الميزان الجديد - نهضة مصر ط ٢.

(٢٣٨) مندور - الأدب ومذاهبه - نهضة مصر ط ٣.

(٢٣٩) ابن منظور - لسان العرب - بولاق.

(٢٤٠) ابن منقذ - البديع فى نقد الشعر - مصطفى الحلبى.

(٢٤١) ميرزا الخوانسارى - روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات - ايران ١٣٤٧.

(٢٤٢) نايل - نظرية العلاقات أو النظم بين عبد القاهر والنقد العربى الحديث - دار الطباعة المحمدية.

(٢٤٣) ابن نباته - سرح العيون - دار الفكر.

(٢٤٤) ابن النديم - الفهرست - أوربا، القاهرة ١٣٤٨.

(٢٤٥) ابن هشام - مغنى اللبيب - السعادة.

(٢٤٦) أبو هلال العسكرى - الصناعتين - عيسى الحلبى ١٩٥٢.

(٢٤٧) ياقوت الحموى - معجم الأدباء - القاهرة ١٩٣٦.

(٢٤٨) ياقوت الحموى - إرشاد الأريب - ليدن ١٩٠٧.

(٢٤٩) ابن يعقوب المغربى مواهب الفتاح (ضمن شروح التلخيص) عيسى الحلبى.

(٢٥٠) يوهان فك - العربية - دار الكتاب العربى ١٩٥١.

★ ★ ★

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الباب الأول

البلاغة فى القرن الثانى الهجرى

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الباب الثانى
البلاغة فى القرن الثالث الهجرى

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الباب الثالث

البلاغة فى القرن الرابع الهجرى

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
ابن جني أعمق من الزمخشري في نظرته إلى الالتفات	٢٠١
القصر	٢٠٢
عبد القاهر ينقل عن ابن جني الفصل الذي عقده لتقديم النكرة وهو يفيد القصر	٢٠٤
الفرق بين الإخبار والتوكيد	٢٠٤
تفسير جديد في التعبير بلفظ المضارع عن الماضي والعكس	٢٠٥
ابن جني يقيس على ذلك ألوانا بلاغية أخرى	٢٠٥
سر التعبير بالجملة الإسمية	٢٠٧
(لما) أشد توكيدا في النفي من (لم)	٢٠٨
(قد) تأتي لتحقيق الوقوع والجزم به	٢٠٨
عطف الخاص على العام	٢٠٨
دقائق في التعبير لم يلتفت إليها أصحاب البلاغة	٢٠٩
باب شجاعة العربية وصلته بالبلاغة عند ابن جني	٢٠٩
رأي ابن جني في الحروف من حيث الزيادة والحذف	٢٠٩
بلاغة الحروف	٢١٠
رأي ابن جني في (مثل)	٢١٣
التقديم والتأخير	٢١٤
عناية العرب بالمفعول	٢١٦
القيمة البلاغية في بناء الفعل للمجهول	٢١٦
البلاغة في عود الضمير على متأخر لفظا ورتبة	٢١٧
ابن جني وعبد القاهر في التقديم والتأخير	٢١٧
الاستفهام وبلاغته وأساليبه المختلفة	٢٢١
الأمر - الخبر	٢٢٢
أثر ابن جني في علم المعاني واعتماده على النحو	٢٢٢
المعاني التي لابد منها للعدول عن الحقيقة إلى المجاز	٢٢٤
مقارنة بين سيبويه وابن جني في المجاز	٢٢٤
ابن جني يتأثر بالرماني في بيان أبلغية المجاز	٢٢٤
ابن جني يلغي المجاز المرسل ويدخله في نطاق الاستعارة بالكناية	٢٢٤
السيوطي ينقل ما ذكره ابن جني في المجاز	٢٢٧
وابن الأثير ينقض ما ذهب إليه ابن جني	٢٢٧
مناقشة ابن الأثير فيما ذهب إليه	٢٢٧
ابن جني تتسع عنده دائرة المجاز فيدخل التشبيه فيه	٢٢٩
أكثر اللغة مجاز عند ابن جني	٢٣٠
فكرة المجاز ينقلها ابن جني عن أستاذه أبي علي الفارسي	٢٣٠
رأي العلماء في المجاز: الشريف الرضي، ابن فارس	٢٣٠

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الباب الرابع

البلاغة فى القرن الخامس الهجرى